Ina Rösing

Cerrar el círculo: la curación gris como tránsito entre la negra y la blanca

Rituales nocturnos de curación en los Andes bolivianos

Ankari es competente para todo, para el negro y para el blanco. En la curación negra y en la curación blanca el Ankari convierte en nada el desastre. El mundo Ankari quiere decir: Ankari no conoce los límites del estado ni otros límites. Él lo traspasa todo. (I-95)

El Ankari está para el negro y el blanco. Para los dos. Hay muchos Ankaris. Siempre llamamos a todos los Ankaris. Ruegos y sacrificios se lleva consigo. Él es el mensajero. También los lleva a los lugares malignos. (Ic-43)

Ina Rösing

CERRAR EL CÍRCULO: LA CURACIÓN GRIS COMO TRÁNSITO ENTRE LA NEGRA Y LA BLANCA

Rituales nocturnos de curación en los Andes bolivianos

MUNDO ANKARI VOLUMEN 4

Traducción del alemán: José Antonio Rocha y Rafael Puente
Configuración: Silvia Gray

Iberoamericana · Vervuert · 2008

Bibliographic information published by Die Deutsche Nationalbibliothek.
Die Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the Internet at http://dnb.ddb.de

Derechos reservados

© Ina Rösing

© De esta edición
Iberoamericana, 2008
Amor de Dios, 1 – E-28014 Madrid
Tel.: +34 91 429 35 22
Fax: +34 91 429 53 97
info@iberoamericanalibros.com
www.ibero-americana.net

© Vervuert, 2008
Elisabethenstr. 3-9 – D-60594 Frankfurt am Main
Tel.: +49 69 597 46 17
Fax: +49 69 597 87 43
info@iberoamericanalibros.com
www.ibero-americana.net
ISBN 978-84-8489-363-9 (Iberoamericana)
ISBN 978-3-86527-383-3 (Vervuert)

Depósito Legal: B. 4.603-2008

Diseño de cubierta: Waldo Pérez Cino

Impreso en España
Este libro está impreso íntegramente en papel ecológico sin cloro

Prefacio a la versión castellana de los volúmenes 3 y 4 de Mundo Ankari

El 7 de noviembre de 2003 la cultura Kallawaya, de la que trata este libro, recibió una alta distinción de parte de la UNESCO. Se la declaró Patrimonio Oral e Intangible de la Herencia Cultural de la Humanidad. Esta designación de Herencia Cultural de la Humanidad es la que se reserva para aquellos bienes culturales que "no se puede palpar" (intangibles).

"Esta distinción internacional", dice el comunicado de prensa de la UNESCO, "honra en todas las regiones del mundo los ejemplos más notables de tradición oral y de formas de expresión cultural".

Lo especial en esta declaración de Patrimonio (entre otras que ha otorgado la UNESCO) es la "extensión" del objeto del reconocimiento. Si en otros casos se distingue a expresiones especiales y agrupaciones que forman parte de una cultura mucho más amplia, por ejemplo un grupo de danza o una tradición coral, en este caso se distingue simultáneamente a toda una cultura.

La distinción va unida con el deber "moral" que adquiere el respectivo gobierno de proteger y promover el objeto de la distinción en su respectiva tradición. En todo caso, esto es lo que define la UNESCO como objeto principal:

"La proclamación alienta a los gobiernos, a las organizaciones no-gubernamentales y a las comunidades locales a que identifiquen, protejan, revitalicen y promuevan su herencia cultural oral e intangible. También tiene la intención de alentar a individuos, grupos, instituciones y organizaciones a que traten cuidadosamente esta herencia y a que la protejan y promuevan".

Ahora bien, una observación detallada durante los últimos años nos muestra que esa declaración de la UNESCO tiene un buen número de repercusiones, algunas de las cuales entran en contradicción con el objetivo previsto por la declaración (protección de la cultura). Una gran cantidad de turistas afluye a la región y para ellos se escenifican rituales-espectáculo que son más breves, más rápidos y más simples

que los auténticos rituales tradicionales de la región. La prensa, el cine y la televisión se preocupan minuciosamente de las partes dramatizables de la cultura en cuestión, pero de manera que les importa mucho más el valor mediático de la presentación que una presentación auténtica. Un ejemplo particularmente expresivo de ello es la película *Das Geheimnis des Andenheilers. Die Naturmedizin der Kallawayas* (ARTE/Südwestfunk; "El secreto del curandero andino. La medicina natural de los Kallawayas"). Pese a que ya fui asesora científica de dicha filmación, no fue posible hacer una serie de rectificaciones objetivas, ni se pudo aplicar el consejo de dejar a un lado unos bastidores que para la cultura Kallawaya resultaban realmente inauténticos.

Si se tiene en cuenta las múltiples repercusiones de la declaración de la UNESCO (cf. al respecto RÖSING 2005)[1], no cabe duda de que sería urgentemente deseable una información auténtica sobre la cultura Kallawaya.

Los seis volúmenes de Mundo Ankari publicados hasta ahora se basan en una investigación realizada en la región Kallawaya durante más de dos decenios. En total también he pasado allá más de veinte años de mi vida y he documentado todos los rituales (rituales de curación nocturnos blancos, negros y grises en el contexto de la familia, rituales coyunturales colectivos, rituales para llamar a la lluvia y para otras formas de influir en el cosmos, rituales agrícolas, etc.), todo ello *antes* de que tuviera lugar la declaración de la UNESCO. La exactitud metodológica de la documentación, la amplitud de la base de datos de una investigación que abarcó a todas las comunidades Kallawayas y la detallada presentación textual y gráfica garantizan la autenticidad de la información.

RÖSING, Ina (2005), "Eine Kultur gerät ins Schleudern. Traditionelle Kallawaya-Medizinmänner verbiegen sich im Scheinwerferlicht der Öffentlichkeit. Zu einigen unruhigen Entwicklungen im Hintergrund der Kallawaya-Forschung am Universitätsklinikum Ulm. Gefährliche Nebenwirkungen einer 'Weltkulturerbe'-Ernennung durch die UNESCO." *uni ulm intern – Das Ulmer Universitätsmagazin*, 35. Jg., No. 277 (Diciembre 2005), 22-25.

Agradezco a todos mis amigos y amigas originarios de la región Kallawaya por su admirable, continuo y rico envío postal de casetes en quechua, gracias a los cuales he podido mantenerme íntimamente vinculada con la cultura Kallawaya, incluso estando ausente de la región.

Valga también mi gratitud para mi comadre, amiga y colega Gloria Tamayo por su colaboración y su envío postal de casetes, a mis íntimas colaboradoras de Ulm Silvia Gray, Beate Graβdorf-Mendoza y Brunhilde Settele, así como a mi esposo el Prof. Dr. Reinhardt Rüdel, que siempre ha apoyado mi trabajo. Dedico este libro a la memoria de mi única hermana Dauffi Büttler-Rösing († 08.03.06) y de mi amigo de toda la vida Sigurd Diederich († 14.06.06).

Ina Rösing,
Ulm, octubre de 2007

Unas palabras dirigidas al lector

Con el presente volumen se cierra el primer ciclo de los estudios MUNDO ANKARI.

Los dos libros del primer volumen (1990, 1991; en alemán: 1987/1992) tratan de un ritual de curación gris de los médicos Kallawayas, el *llaki wijch'una,* el ritual para "desterrar penas y tristezas". Su propósito es eliminar la tristeza y la desgracia.

Con los tres libros de MUNDO ANKARI 2 (1992, 1993, 1995; en alemán: 1988/2006) he tratado la curación blanca. El objetivo de la curación blanca es el restablecimiento de situaciones positivas, de salud, bienestar y reconciliación.

MUNDO ANKARI 3 (2008; en alemán: 1990/2006) introduce en la curación negra Kallawaya: rituales de curación que comprenden el amplio espectro de los objetivos de "vuelta", "fuera" y "en contra". *Vuelta* quiere decir devolución de la situación de sufrimiento al que lo ha causado; *fuera* en la curación negra significa protección de desgracia a través de actos malos de otros (p. ej. brujería); *en contra* significa impedimento y "echar a perder" y con ello quitar el poder al enemigo.

En MUNDO ANKARI 3 fue, sin embargo, dejado de lado el polo más negro de la curación negra Kallawaya: aquellas curaciones negras que persiguen explícitamente en acciones simbólicas la aniquilación o incluso la muerte del enemigo. No las incluí allí porque lo más negro de las curaciones negras tienen consecuencias completamente diferentes. Ellas dan inicio necesariamente a un nuevo ciclo ritual, al cual yo describo como "cierre del círculo"; exigen para el destierro del peligro rituales grises bien costosos, rituales de devolución y limpieza, que culminan en la curación blanca, la cual reconcilia la potencial desgracia.

De ese ciclo de rituales de curación –del más profundo negro pasando por el gris hasta el blanco– trata el presente volumen, el número 4 de MUNDO ANKARI. Por lo tanto, abarca el espectro total de la curación ritual, todos los conocimientos de los médicos Kallawayas (originarios quechuas) de los Andes de Bolivia.

En un tiempo como el actual, en el que hay una moda muy acusada por lo ritual, la magia, el chamanismo, los brujos y las culturas origi-

narias[2], la investigación etnomédica, como la que está documentada en los volúmenes de MUNDO ANKARI, está cada vez más en peligro de ser mal interpretada o incluso mal utilizada. Quisiera comentar sólo algunos ejemplos.

(1) Un empresario joven del ramo del movimiento comercial "Psycho-Szene" ha realizado el aprendizaje de chamán de forma autodidacta a través de libros, según él mismo me he informado. Su empresa organiza cursos muy populares y costosos para aprender chamanismo, curación ritual y magia. Él ofrece también un curso sobre "chamanismo para mujeres de mediana edad". Entre sus clientes habría, así lo asegura él, gran interés en ese curso. Así pues, me preguntó: "¿No podría usted asumir ese curso para transmitir a las mujeres su magia Kallawaya, una aplicación concreta de sus poderes a la vida cotidiana?" Lo que aquí se deseaba era una mediación trivial, reducida a meras recetas "mágicas", una ritualística para nuestra realidad cotidiana saturada de ofertas de entretenimiento, una mediación a la que no le interesa absolutamente nada todo el contexto cultural, el fundamento en una religión y una cosmología, en una cierta comprensión de la naturaleza y en una tradición propia. Solamente interesa la utilización de la magia como artículo de consumo. Para mí eso sería mala "comprensión" y "mal uso".

(2) Un colega muy apreciado me envía –después de la lectura de MUNDO ANKARI 3 (en alemán)– un recorte de periódico, en el cual se informa de la "violación de sepulcros" en el Vorarlberg: un joven, en el curso de una sesión de ocultismo y magia (o "siguiendo la voz de los espíritus", como se dice en el recorte del periódico, dando a entender una enfermedad psíquica), ha desenterrado el cuerpo de un niño y sobre él ha oficiado un ritual de magia negra. Y mi colega, un renombrado profesor de una renombrada Universidad escribe sobre ello: "En Vorarlberg existe una larga tradición de fenómenos que son iguales a los que tú investigas. Tal vez exista material para una investigación

[2] Por doquier se ofrecen cursos para aprender chamanismo, textos sobre magia y ritual están en voga. La revista *Esotera* (Bauer-Verlag, Freiburg) da una buena muestra sobre esas corrientes, también de la variedad de los intereses al respecto, que abarcan desde los deseos de emancipación personal hasta lo simplemente económico.

que compare ambas culturas. Yo no conozco, junto a la región de Emsland, ninguna región de habla alemana con tanto ocultismo, curaciones milagrosas y brujería como...Vorarlberg".

Esta carta de mi amigo también denota un profundo malentendido así como un etnocentrismo muy poco sutil. El ocultismo, las curaciones milagrosas, la brujería, la necrofilia y la enfermedad psíquica forman el contexto conceptual, saturado de valores negativos, en el que muestra ese colega la tradición de la curación ritual de los médicos Kallawayas de Bolivia. Otra vez es tratada la religión andina desde el "espíritu de su mano" (Cfr. más abajo) de los Kallawayas. Otra vez es ignorada la cosmología andina, otra vez todo el contexto cultural, todo el fundamento es eliminado con esas asociaciones. Con la eliminación del contexto social de la curación negra Kallawaya (una curación grupal a través de un médico), desaparece también del panorama el propio valor de la curación. Lo único que queda son un loco y el cadáver de un niño...

(3) Después de la aparición de MUNDO ANKARI 3 (en alemán) escribe una señora a la Editorial Zweitausendeins: "... Yo considero que el tema es tan peligroso como la venta de armas. Más peligroso aún. ¡Cualquiera puede comprar este libro! Y usted no puede decir ahora que eso es simplemente superstición. Así parecería como que todo el trabajo de la señora Rösing no tuviera valor". Quien escribe esa carta parece creer en una magia totalmente mecánica. Nosotros sólo tenemos que copiar un par de recetas y ya podemos enviar a nuestros "enemigos" al más allá. (Ella presupone también que todos nosotros tenemos esos enemigos, si no la cosa no sería tan peligrosa.) Ningún Kallawaya depende de unas concepciones tan simples (Cfr. más abajo). Pues el accionar de un hombre andino –también el de un médico– se ubica en un amplio y profundo contexto, en el que ciertamente hay enemistad, pero, sobre todo, presencia de muchos dioses.

(4) A otro lector interesado en los rituales de curación Kallawaya éstos le parecen un "sistema oculto de presión"; a los médicos Kallawayas los considera muy cerca de ser "esclavos de poderes mezquinos". La tradición de los Kallawayas, que está profundamente asentada en una religión y una cosmología, no se distingue para él, según asegura en

una carta, de las "reuniones espiritistas de adolescentes" que hoy están tan de moda. Puesto que el que escribe, el señor S., se ve a sí mismo como representante del verdadero cristianismo e incluye, en todo caso, una nota política en su apreciación, será citado con todo detalle[3]:

> A pesar de que los fenómenos de exorcismo descritos no me son conocidos por experiencia propia, sino por los pastores, quienes toman muy en serio las referencias bíblicas sobre el mundo espiritual del más allá. Sé que ellos entran en contacto con tales o parecidos fenómenos en nuestro propio círculo cultural, con personas que han entrado en contacto con cosas ocultas (reuniones espiritistas o cosas parecidas son frecuentes p. ej. entre los jovenes). Quien no considera las afirmaciones de la Biblia sobre la expulsión de demonios realizada por Jesús algo propio de una visión del mundo obsoleta, no considerará eso sobre lo que la señora Rösing informa como mera charlatanería.
>
> Antes al contrario, valorará de otra manera esos fenómenos. A pesar de que la señora Rösing se ha propuesto como objetivo "observar, preguntar, documentar", y por lo tanto "no formar juicios", ¿quien puede ser totalmente objetivo? En su artículo aparece siempre la petición de que el contacto espiritual de los Kallawayas sea considerado positivo, como una ayuda a la "curación completa" y como expresión de una profunda relación con la naturaleza.
>
> Pero el cristiano que conozca la Biblia lo verá de una manera diferente. La propia señora Rösing escribe: "Cuántas cosas hay que tener en cuenta. El éxito de un gran ritual depende de muchos pequeños detalles. Los dioses son muy escrupulosos". Eso significa que aquel que se relaciona con el ámbito oculto cae en un sistema de miedo y presión.
>
> Eso siempre se deja de lado, como cuando se acusa a los misioneros cristianos en Sudamérica de haber robado la identidad cultural a los originarios. Una acusación que compartirá sólo

[3] Carta de un lector sobre un artículo mío publicado en *Geo*, nº 8, 1989.

aquel que considera el oculto sistema de presión como algo muy relacionado con la naturaleza. Lo escribió ya el Apóstol san Pablo en su epístola a los gálatas, aunque parece que hoy se ha olvidado en nuestra sociedad: "Ciertamente, en otro tiempo, no conociendo a Dios, servíais a los que por naturaleza no son dioses; más ahora, conociendo a Dios, o más bien, siendo conocidos por Dios, ¿cómo es que os volvéis de nuevo a los débiles y pobres rudimentos, a los cuales os queréis volver a esclavizar?" (Epístola de san Pablo a los gálatas 4: 8-9)[4].

Sobran los comentarios. Sin embargo, citemos todavía una respuesta a la carta del señor S.:

Cuando leímos las "observaciones" del señor S. (...) sobre el ritual de curación del médico Paqo, ¡nos quedamos simplemente perplejos!

Por eso nos alegraría que usted también publicara asimismo estas líneas (con nuestra opinión).

El señor S. pretende descalificar, mediante deducciones cuestionables, la medicina naturista Kallawaya como un sistema de presión oculto. Con ello legitima la destrucción de la identidad y la estructura social de muchos pueblos originarios por parte de misioneros cristianos.

La cosa empieza cuando él equipara las artes de curación de ese pueblo ¡con el ocultismo y las reuniones espiritistas de colegiales! Cuando de lo que se trata en realidad, como escribe la señora Rösing en su informe, es de "...un arte curativo que tiene una tradición de siglos y que se basa en un profundo conocimiento de las hierbas y raíces, así como en el efecto de rituales singulares".

Como se ve, esa comparación es simplemente ridícula, tanto más cuanto que en la medicina moderna cada vez más son reconocidas las virtudes curativas de la naturaleza de la misma manera

[4] Carta de un lector publicado parcialmente en *Geo*, nº 10, 1989.

que las técnicas antiguas (como la acupuntura, el trance, la hipnosis y otras más).

La siguiente conclusión está igualmente traída de los cabellos. Del hecho de que los rituales deben ser realizados con mucho cuidado, el señor S. concluye precipitadamente que por tanto los Kallawayas caen en "un sistema de miedo y presión". De esa manera desconoce la situación y la sencillez en la que viven esos hombres. La misma señora Rösing escribe: "Desde niños escuchan ellos las oraciones, observan los gestos y asumen pronto sus propios roles en el ritual". ¡Es pues así como aprenden a vivir con los rituales y los perciben como naturales e incluso liberadores!

Por el contrario creemos que somos más bien los europeos los que vivimos sometidos a angustias y presiones. Pensemos solamente en los horarios de trabajo preestablecidos, en el permanente caos del tráfico con sus peligros de accidente y sin ir más lejos en el desempleo.

Incluso la propia Iglesia viene sometiendo a los hombres desde la Edad Media al miedo y la presión: la Inquisición, los pagos por indulgencias y la constante amenaza con el infierno son sólo algunos ejemplos de ello.

Por último, ¿con qué derecho el señor S. se declara representante de todos los cristianos que conocen la Biblia?

¿Será que un verdadero cristiano puede asumir la responsabilidad de que cada vez más pueblos originarios se convierten en víctimas del así llamado progreso?[5]

(5) No suele ser más sutil la mala y etnocéntrica comprensión de la curación ritual Kallawaya que de tanto en tanto aparece en las llamadas recensiones científicas. ¿Cómo sucede tal cosa? Se puede empezar citando una o dos líneas de un volumen de MUNDO ANKARI de casi quinientas páginas (p. ej. el Volumen 3), y sobre todo los "excrementos de burro" que los médicos Kallawayas utilizan en las curaciones negras como ingrediente simbólico (entre otros 50 a 100); a

[5] Carta no publicada por la redacción de la revista.

continuación se reduce las largas y poéticas oraciones Kallawayas, llenas de una profunda fe, a "fórmulas de oraciones y números mágicos"; de pasada se menciona el "español regionalmente contaminado" de los médicos Kallawayas (el español correcto seguro que sólo lo hablaban los antiguos descubridores de los actuales originarios que hablan con adulteraciones regionales); luego se compara una cuidadosa *documentación* de la tradición Kallawaya con algo que pueda "irritar" a los científicos; se prescinde sistemáticamente de cualquier análisis teórico de lo presentado; sólo falta cerrarse a las preguntas transculturales dirigidas a la cultura occidental –que ciertamente no dejan de ser incómodas– y frente a la actitud de aceptar como tal al que es ajeno y diferente, se plantea una *valoración* (que a partir de ese momento ya sólo puede ser una valoración negativa). De hecho se puede encontrar todo eso en una recensión científica[6]. Es tan enormemente extraño lo que aquí se presenta, se lamenta el que hace la recensión... Y es que cuando desvalorizamos lo ajeno nos parece que el mundo es más confiable, ya que con la desvalorización hemos *trazado límites* respecto de ello.

(6) Es evidente que a veces ni los informes científicos se libran de la tentación de un juicio etnocéntrico. Los juicios de expertos anónimos de mis solicitudes de investigación a la Sociedad Alemana de Investigación me son trasmitidos en estilo indirecto de la manera siguiente: los expertos se encuentran "decepcionados" respecto de las plegarias Kallawayas del primer volumen Ankari, puesto que las plegarias "apenas dejaban entrever la tradición literaria originaria y parecían más el producto de unos *simples campesinos aculturizados*. Si los Kallawayas no tienen más *que ofrecer* (!) en ese ámbito, parece que es muy *difícil de justificar* la profundización del estudio de su *cultura simbólica* (!)"[7] Y como el "campesinado Kallawaya aculturizado" todavía no ha dado a conocer, con las plegarias de MUNDO ANKARI 1, una "cultura simbólica" digna de la investigación alemana, se me exigió presentar las "mejores plegarias" que los Kallawayas tuvieran "para ofrecer". Yo presenté a

[6] Cfr. la reseña de MUNDO ANKARI 3 en *Uni Ulm Intern*, nº 162, 1991, p. 25.
[7] Citas tomadas de un escrito de la Sociedad Alemana de Investigación del 16-10-1987 y 04-07-1988. Las cursivas en las citas son de la autora.

los expertos otras plegarias (tomadas de MUNDO ANKARI 2), sin embargo eso no fue suficiente para su parámetro de "cultura simbólica". ¿No poseen los Kallawayas una "cultura simbólica" que pudiera ser digna de una investigación alemana?

Basten estos ejemplos para describir lo que entiendo por el peligro del malentendido, ya sean malentendidos etnocéntricos u otros, y lo que entiendo por abuso. La recepción del ritualismo de curación Kallawaya, especialmente de la curación negra Kallawaya, la tocaré en un trabajo especial. En el presente contexto quisiera lanzar todavía una breve mirada a la cuestión de dónde puede estar la causa de la incomprensión del otro.

La combinación de algo que –como la curación Kallawaya– se considera "magia" (considerada en mi opinión mucho más "mágica" que la "magia", cf. la teoría de la curación simbólica[8]) con algo que se percibe como negro (curación negra, *mesas* negras, enemistad, "brujería") parece que suscita entre algunas personas una *necesidad de delimitación* especialmente fuerte, la necesidad de asegurarse de que uno es *diferente*, y por supuesto *mejor*. De esa manera, la recepción de la curación negra y la "brujería" se convierte en una "caza de brujas", como lo describe WILBER (1988), una "caza de brujas" dirigida a los "brujos extraños", supuestamente los Kallawayas, quienes naturalmente vienen a ser las áreas negras de nuestra propia alma:

> Una persona ofrece resistencia contra sus propias sombras, contra los aspectos no deseados de sí mismo, y por eso los proyecta. Siempre que se da una proyección, con seguridad acecha también en la cercanía alguna resistencia. A veces esa resistencia es pequeña, a veces fuerte, pero en ninguna parte es su efecto tan manifiesto como en la forma más difundida de la proyección: la caza de brujas.
>
> Difícilmente habrá quien no haya visto una u otra vez una caza de brujas de algún tipo, que no haya escuchado de ella o no haya participado en ella. Por grotescas que puedan ser esas co-

[8] MUNDO ANKARI 2, Capítulo 13; MUNDO ANKARI 3, Capítulo 7.

sas, no dejan de servir para poner a la vista las catástrofes de la proyección y la obstinada ceguera de las personas respecto de sus propias debilidades. Al mismo tiempo, la caza de brujas ofrece el ejemplo más claro de la verdad de la proyección, la incontestable verdad de que detestamos en los demás aquellas cosas, y sólo aquellas cosas, que secretamente detestamos en nosotros mismos.

La caza de brujas comienza cuando alguien deja de ver en sí mismo un rasgo o una tendencia que juzga como mala, satánica, demoníaca o al menos despreciable. En realidad ese rasgo o tendencia puede ser lo menos importante del mundo: una perversidad poco humana, un carácter pendenciero, alguna bajeza. *Todos tenemos un lado oscuro.* Pero "lado oscuro" no significa "lado malo"; sólo significa *que todos tenemos un pequeño núcleo oscuro...*

Sin embargo el cazador de brujas cree que él no tiene ningún pequeño núcleo oscuro. Él se cubre en cierta medida con un peculiar barniz de integridad. No es que le falte el pequeño núcleo oscuro, como él con gusto quisiera creer y quisiera hacer creer a otros, sino que su pequeño núcleo oscuro le resulta altamente incómodo. En su fuero interno le presenta resistencia, intenta ocultarlo y arrojarlo afuera. Pero sigue inevitablemente ahí; sigue siendo suyo y grita obstinadamente para que se le preste atención. Cuanta más atención exige su pequeño núcleo negro, tanto más crece su resistencia contra él. Cuanta más resistencia ejerce, tanto mayor es la fuerza con que el núcleo negro crece y exige que se lo tenga en cuenta. Finalmente el afectado empieza a verlo, porque no lo puede seguir negando. Pero lo ve de la única manera que le es posible: como algo que es propio de otras personas. *Él sabe que alguien tiene un pequeño núcleo negro, pero como simplemente no puede ser él, tiene que ser otro. Lo único que le falta es encontrar a ese otro...* (pp. 124-125).

... Así procede, de una u otra forma, la caza de brujas. Odiamos a otros "porque", según decimos, son sucios, tontos, perversos, inmorales... Puede que sean, como decimos, puede que no. Pero

> eso es lo que menos importa, puesto que si los odiamos es porque nosotros mismos, sin saberlo, poseemos las cualidades que despreciamos y que les atribuimos a ellos. Los odiamos porque constantemente nos recuerdan aspectos de nosotros mismos y que sólo de muy mala gana aceptaríamos (p. 127).

¿Tenemos que desvalorizar a otros para salvar nuestra propia imagen? Quizás, frente a la tendencia de cerrarse a sí mismo ante lo otro –ya sea una otredad negra u otro tipo de otredad– se pueda contraponer en primerísimo lugar una actitud de respeto, de profundo respeto. El respeto exige hacer un alto en nuestra tendencia de constante valoración. El respeto exige una cuidadosa mirada a *lo que es*. Respeto significa mirar *lo que es* sin relacionarlo con el propio yo (para quien conoce el Zen esta actitud no resulta extraña). Respeto significa también mirar *todo lo que es,* no solamente extraer una parte.

MUNDO ANKARI 1 trata de la tristeza. Los tres libros de MUNDO ANKARI 2 tratan de la reconciliación, del encuentro con el alma y de los suaves rituales blancos. MUNDO ANKARI 3 trata del conflicto y el enredo, y de los rituales negros. Son diferentes aspectos de la existencia humana, también de la occidental, de diferentes aspectos de la cultura Kallawaya y también de la cultura occidental, que merecen el mismo respeto. Quien al considerar otra cultura solamente se fija en un aspecto, en particular sólo el aspecto negro, está evidentemente predispuesto, de antemano y malintencionadamente, a no comprender esa otra cultura.

En el presente volumen se encuentran, uno junto a otro, ambos lados, el negro y el blanco, en el "cierre del círculo". Espero que el profundo respeto que yo misma siento frente a la cultura Kallawaya, y que ciertamente está muy claro en cada capítulo de mis libros, pueda también promover entre los lectores una actitud de respeto. En ese sentido entrego al lector este último volumen del primer ciclo ANKARI.

Agradecimientos

Sin la ayuda de algunas instituciones y de muchas personas, no habría podido escribir este libro.

(1) En primer lugar mi gratitud se dirige a la Fundación Robert-Bosch, la Sociedad Alemana de Investigación y la Fundación Volkswagen, que me han dado la ayuda necesaria para realizar esta investigación.

(2) También quisiera expresar mi gratitud al Ministerio para la Ciencia y el Arte del estado de Baden-Württemberg; dicho Ministerio me liberó de mis tareas universitarias, tanto docentes como administrativas, "en interés de la investigación" (pero sin sueldo). Quisiera reconocer con gratitud la comprensión y valoración que de esta manera se le dispensó a mi investigación.

(3) Aunque paso largas temporadas en mis "talleres de Ankari" o en la región de mi investigación, mi base científica y mi hogar científico sigue siendo la Clínica Universidad de Ulm. Por el interés, la comprensión y el apoyo de que es objeto mi investigación quisiera agradecer de manera especial al director médico de la clínica, Prof. Dr. Reinhardt Marre y al decano de la Facultad de Medicina, Prof. Dr. Klaus-Michael Debatin.

(4) Valga sobre todo una palabra de gratitud para aquellas personas que en Bolivia (y Perú) han hecho posible mi trabajo y lo han apoyado: mi comadre Gloria Tamayo de Cuzco, Ginés Pastén, Haydée Torres y Rogelio Pastén, quien a fin de cuentas pertenece también al "Equipo Boliviano-Alemán 1213". Sin la ayuda de todos ellos habría sido impensable este trabajo.

En La Paz, agradezco a la Embajada de Alemania, de manera especial al anterior embajador Dr. Hermann Saumweber y a la señora Meike Saumweber por el interés que pusieron en mi trabajo, por sus ayudas concretas y por su inolvidable hospitalidad. Gracias también a Gloria D'Achiar, recepcionista de la Embajada de Alemania, por cuanto ella es la que más ha tenido que ver con mi correo y mis paquetes.

En Cochabamba quisiera expresar de manera especial mi cordial agradecimiento a mi colega Prof. Dr. Hans van den Berg, O.S.A. La excelente Biblioteca Etnológica de la Universidad Católica de Cochabamba, obra suya, tenía a mi disposición todo lo que necesitaba de bibliografía científica en el momento de mi visita. Y Hans nunca tuve problema –cosa que siempre me impresionó– en ponerse él mismo a fotocopiar en la máquina Xerox los documentos que me faltaban. Mientras yo le alcanzaba las hojas, seguían discurriendo las más apasionantes discusiones científicas sobre el ritualismo agrícola aymara y el Ankari de los Kallawayas.

En la región Kallawaya tengo que agradecer al subprefecto de entonces de la provincia Bautista Saavedra, Claudio Pastén, por su amistosa acogida y su ayuda, el año 1988, y también a mi venerado compadre Cristófero Oblitas. Por su amistad, su comprensión y su ayuda quisiera agradecer a todos mis parientes rituales y espirituales de la región Kallawaya, en primerísimo lugar al tatay Valentín Quispe y a mi mamita Manuela Mamani (los dos muertos hace años). En la larga lista de parientes, de los compadres, comadres y ahijados, quisiera mencionar con especial gratitud al compadre Marcos Apaza (muerto), a mi compadre Vicente Kallampa (muerto) y a mis muy estimados y queridos ahijados Aurelio Ortiz, Ubaldo Kuno y Mario Zapana.

Y agradezco de todo corazón a muchas otras personas de la región Kallawaya, de manera especial también a los sindicatos (la representación campesina) del año 1988, sobre todo a los de Charazani, Curva, Quiabaya y Lunlaya.

(5) Aquí, en Alemania, mi trabajo ha contado también con el apoyo de muchas personas. En primer lugar quisiera mencionar a mis colaboradoras de la Universidad de Ulm. He sido asesorada por Silvia Gray, Beate Graßdorf-Mendoza y Brunhilde Settele.

(6) Aunque esta vez ha transcurrido muy poco tiempo entre la terminación del manuscrito y la impresión, para mi gran alegría el ya tradicional equipo para la primera lectura pudo volver a revisar el manuscrito; a estos primeros lectores les debo gratitud por las numerosas y útiles sugerencias y estímulos: Prof. Dr. Ilse Schwidetzky (hoy

fallecido), Dr. Gertraude Franz y Dipl. Soz. Ragane Richter-Heinbach (hoy fallecido).

(7) Agradezco a mi anterior esposo Dr. Sigurd Diederich (hoy fallecido), que pese a mis largas ausencias en Bolivia y pese a la frecuencia con que me sumergía profundamente en el trabajo, siguirea soportando mi investigación Ankari. Sigurd era la única persona que tenía la fuerza necesaria para impedir –seguramente para mi bien– que yo me sumerjiera totalmente en el mundo de los Andes.

(8) Gracias finalmente a los espíritus y divinidades de los Andes. Gracias a mi *machu* Sillaka, la montaña y lugar sagrado que me fue asignada por tatay Valentín Quispe, cuya protección me acompaña a todas partes; gracias al poder protector del cabildo Chanachiwan, establecido y consegrado por Valentín Quispe, Manuela Mamani y Marcos Apaza en el patio de mi pequeña casa en Charazani y al cabildo Sach'a K'uchu en Alemania, ya muchas veces abastecido junto con su awicha-cabildo.

Pero la primera y más profunda gratitud tiene que ser para las personas de las que trata este libro. Por eso, como deja constancia la página siguiente, el presente volumen está dedicado a ellas. Estoy segura de que sin ninguna dificultad sabrán reconocerse detrás de los pseudónimos que para su protección he tenido que usar.

Linden/Gießen, agosto de 1988
Ulm, octubre de 2007

Dedicatoria

Kay juchuy qelqaqayta
tukuy sonqoymanta, tukuy almaymanta, tukuy umaymanta
qankunaman – kay Kallawaya
yachajkunaman jaywachiakichis,
qankunamanta tukuy atun gratitudwan wiñaypaj yuyaspa:[9]

Munasqaykichismanjiina waj sutita churachiaykichis:[10]

Don Lucas	Manuel Barrientos
Doña Ramira	Ismael Pérez
Saturnina	Don Roumaldo
Faustino	Don Marcos
Candelaria	Mauricia Mamani
Paulina	Susana Quispe
Leonardo Apaza	Gerónima Arí
Fernando Mamani	Donata Paucar
Pablo Martínez	Don Damián
Marcelo Velázquez	Carolina Paye

Chaymanatataj chay Kallawaya y Peru medicokunamanpas (paykunaj cheqan sutinta churaspa:) sonqoymanta yuspagarasunkichis nispa niyta munallaykichistaj:[11]

Ramón Álvarez, Chajaya
Juan Flores (†), Chari
José Itusaca, Inca Roca
Víctor Quispe, Apacheta
Benito Qorihuaman (†), Pedro, Nati, Huasao, Peru

Ina Rösing, 1991

[9] Éste mi pequeño libro dedico de todo corazón, con todo el alma y con todo conocimiento a ustedes médicos y médicas Kallawayas. A ustedes, para siempre en mi pensamiento, con mucho agradecimiento.

[10] De acuerdo a vuestro deseo, les he dado otros nombres...

[11] Y también a estos Kallawaya y médicos peruanos (cuyos nombres verdaderos escribo) deseo expresar mi agradecimiento de todo corazón.

Índice de contenidos

Prefacio a la versión castellana de los volúmenes 3 y 4 de Mundo Ankari 3
Unas palabras dirigidas al lector 7
Agradecimientos 17
Dedicatoria 21
Índice de contenidos 23
Índice de ilustraciones 29
Índice de sinopsis, esquemas y cuadros 31
Notas sobre la versión castellana de los textos quechuas 33
Conceptos y abreviaturas que se utilizan a lo largo del texto 42

CAPÍTULO 1: Introducción: región y objeto de la investigación 47

1. Los médicos Kallawayas: mitos y realidad 49
   1.1 El mito del Kallawaya "profesional" 49
   1.2 ¿Portador de literas o portador de saberes curativos? 50
   1.3 El denominado idioma secreto 52
   1.4 El denominado enigma de Ankari 53
   1.5 La región Kallawaya: ¿refugio exclusivo de la cultura pukina? 55
   1.6 Primer encuentro con Ankari: ¿Ankari como imaginación? 56
   1.7 Segundo encuentro con Ankari: Ankari en la biblioteca 57
   1.8 Etnohistoria y etnología 58
   1.9 Los nuevos mitos y una imagen ampliada de los Kallawayas 58
2. La región Kallawaya: situación y condiciones de vida ... 63
   2.1 El camino antiguo y los nuevos caminos 63

2.2 La hoja de coca y los privilegios de la Comunidad Económica Europea (CEE) 66
2.3 Charazani, el pueblo principal de la región 68
2.4 El clima. Frío, humedad, viento 71
2.5 La estructura agraria tradicional de la región Kallawaya 73
2.6 Medidas de modernización a través de la ayuda al desarrollo 76
2.7 Las condiciones de vida de la región Kallawaya: algunos problemas centrales 79
3. La investigación Kallawaya precedente y los objetivos propios de la investigación 84
4. Premisas de investigación y accesos metodológicos 89
4.1 Etnología y ritual científico 89
4.2 Accesos metodológicos 94
5. Objeto y base de datos del presente volumen 98
5.1 El tema del presente volumen 98
5.2 De lo que trata y no trata el presente volumen 102

CAPÍTULO 2: Oruga, grillo y espinas de cactus 105

1. Antecedentes y la jerarquía de lo negro 106
2. La mesa negra de Don Lucas 109
2.1 El curandero Kallawaya, el espacio y el tiempo 109
2.2 Ingredientes, requisitos y sinopsis de la acción 115
2.3 Desarrollo de la curación 119
(1) *Ch'alla* inaugural 119
(2) Preparación de la mesa negra 123
(3) Ritual de las velas negras 130
(4) Oruga, grillo y espinas de cactus 131

(5) Enriquecimiento de la mesa negra 135
(6) *Ch'alla*, humo de cigarrillo, oración 140
(7) Muerte del cuy negro 148
(8) Velas de muerto y cuerno 149
(9) Antes de media noche al cementerio 151
3. Una curación comparativa en La Paz 154
4. Las enseñanzas negras de Don Lucas 158
5. Resumen y observaciones sobre el efecto de la mesa negra 164

CAPÍTULO 3: El enemigo hecho de lana, plantas, alambre y basura 167

1. El destino de Candelaria: codicia y muerte 168
2. La primera mesa negra y la huida del cementerio en la noche 177
3. La segunda mesa negra: muerte del enemigo hecho de lana y alambre 208
4. Excurso: otros enemigos de nailon, flores y basura 219
5. La tercera mesa negra: transitos a lo gris y lo blanco ... 224
6. Resumen de la trilogía de la mesa negra y perspectivas 231

CAPÍTULO 4: La mesa gris: desembrujamiento, purificación y devolución 237

1. Introducción 239
2. La *kuti mesa* del Kallawaya Leonardo Apaza 240

2.1 Preparación de la cocción de plantas espinosas, flores e ingredientes negros 241
Las supuestas reglas sobre el número de veces que se debe echar el aliento. Un pequeño excurso metodológico 248
2.2 Preparación de una *kuti mesa* 250
2.3 Absorber, golpear, lavar, atar 253
2.4 Otras purificaciones, rasgadura de las hebras hiladas hacia la izquierda e incienso negro 260
2.5 Remoción de la brujería gris de tipo *kuti* 263
3. Mesas grises comparadas 266
3.1 El *kutichi* de Fernando Mamani 266
3.2 Pablo Martínez: curandero negro y cristiano piadoso 276
3.3 Enseñanzas grises Kallawayas para la defensa de los efectos retroactivos causados por la mesa negra realizada por uno mismo 281
4. Un ritual comparativo en los Andes del Perú: el *kutichi* de Benito Qorihuaman 289
5. Observaciones, resumen y perspectiva 292

CAPÍTULO 5: La autocuración kuti *en beneficio propio y el amuleto gris* 295

1. Introducción 296
2. La autocuración gris de Candelaria: desembrujamiento y envío de vuelta 297
3. Coca a la izquierda, el humo del viernes y un huevo rotulado: enseñanzas grises Kallawayas 301
4. Amuletos grises Kallawayas: protección y defensa 310

4.1 Amuletos grises Kallawayas: estado de la investigación 310
4.2 El amuleto protector del Kallawaya Don Lucas 314
4.3 La piedra negra del Kallawaya Juan Flores 317
4.4 Amuletos protectores según las enseñanzas de Don Ramón Álvarez 325
4.5 Los *kuti*-amuletos del Kallawaya José Itusaca 331
4.6 El *kuti*-amuleto de Víctor Quispe 340
5. Resumen y perspectivas 348

CAPÍTULO 6: Cerrar el círculo: el retorno a lo blanco 353

1. Introducción 354
2. La estricta separación de lo negro y lo blanco 355
3. Negro y blanco: los traspasos 358
3.1 Lo blanco como defensa frente al peligro negro ... 358
3.2 Lo blanco como intensificación del efecto negro ... 360
3.3 Deseos blancos para el cliente en el contexto de lo negro 364
3.4 La "cínica tergiversación" de lo blanco hacia lo negro 368
4. Excurso: Ankari entre lo negro y lo blanco 370
5. Negro y blanco: cerrar el círculo 382
6. Resumen y perspectiva 384

CAPÍTULO 7: Análisis de la mesa negra y comparación con la blanca 387

1. Introducción 388
2. La mesa negra: motivos, propósitos y variaciones 389

3. Comparación entre lo blanco y lo negro: el "núcleo mágico" de la mesa negra 396
4. El núcleo de acción de la mesa negra en comparación con la mesa blanca 400
4.1 Preparación ritual 401
4.2 Acción ritual 408
4.3 Lenguaje ritual 412
5. La mesa negra: formas de intensificación, errores y límites 417
6. Lo blanco y lo negro: contexto social, estructura y visibilidad 421
7. Mesa negra, ética, cognición 426
7.1 El *kuti* y el principio andino de la reciprocidad de las relaciones sociales 431
7.2 Fuerzas contrarias y multicausalidad, ética y cognición 433

CAPÍTULO 8: El efecto curativo de los rituales de curación Kallawayas. Un resumen 439

1. Resumen del presente volumen 440
2. Contexto y sentido: observaciones sobre los efectos curativos de los rituales de curación Kallawayas 442

Bibliografía 455
Índice de autores 463
Ilustraciones 465

Índice de ilustraciones

(1) Cinco velas negras. La *prenda* del enemigo se quema
(2) Don Lucas mete al cuy negro una nuez en forma de calavera
(3) Curación negra en La Paz. Plegaria en silencio sobre la mesa negra
(4) Los nidos del enemigo son amarrados a las camillas y cada uno cubierto con una cruz
(5) Sapo es atravesado con agujas de cactus
(6) Sapo en cocción de añil. Otras agujas de cactus son atravesadas
(7) Sapo se quema en cocción de keroseno, alcohol puro y polvo de añil
(8) Preparación de los enemigos de alambre
(9) El enemigo de alambre está listo
(10) Los enemigos de alambre envueltos en lana en la mano de Faustino
(11) Los enemigos en forma de escarabajo atravesados
(12) Llenado del cuerno con sebo y excremento de burro
(13) Tres enemigos para cocer en olla de barro
(14) La flor *lauriwichu* en la naturaleza
(15) La hermosa enemiga con cabeza *lauriwichu*
(16) Curación negra en el cerro Jaramillo. Un huevo fresco para el Ankari bueno, un huevo podrido para el Ankari malo
(17) Enemigos de flores, palos, nailon y desechos
(18) Preparación de los elementos de la brujería y del amuleto
(19) La *kuti mesa* del Kallawaya Leonardo Apaza
(20) Dos *kuti* nidos con cinco hilos a la izquierda
(21) Preparación de la cocción de espinos
(22) *Kuti* envoltorio amarrado a la izquierda, bajo el pie izquierdo
(23) Benito Qorihuaman
(24) Benito Qorihuaman hace una plegaria sobre la coca
(25) Benito Qorihuaman lanza la coca para leer
(26) Benito Qorihuaman con su ayudante Pedro en la preparación del *kutichi*

(27) Benito Qorihuaman después de la curación: amable
(28) El amuleto gris *chutillku*
(29) El amuleto gris *chukulu*
(30) Calaveras de tres rostros como amuleto gris
(31) Amuleto calavera con doble función: gris (protección) y negro (fundación de daños)
(32) El amuleto gris de protección del Kallawaya Don Lucas
(33) Juan Flores y la piedra negra
(34) Una preparación gris de protección "contra"
(35) Amuleto *suy lluq'e*
(36) Un amuleto *kuti-calavera* preparado de José Itusaca, Inca
(37) El amuleto *calavera-kutiriano* de José Itusaca, Inca
(38) El amuleto *kuti-kuti* preparado de Víctor Quispe, Jichi Jichi
(39) Víctor Quispe, Jichi Jichi, ata el amuleto *kuti-kuti* preparado
(40) Curación blanca en la cumbre del Atichamán

Índice de sinopsis, esquemas y cuadros

		Cap.	Pág.
SINOPSIS 1	Ingredientes y requisitos para la mesa negra de Don Lucas	2	116
SINOPSIS 2	Curación negra de Don Lucas. Sinopsis del proceso de la acción	2	118
CUADRO 1	Simbolismo femenino y masculino de los animales negros	2	133
ESQUEMA 1	La mesa negra de Don Lucas en La Paz	2	155
ESQUEMA 2	Preparación para el cementerio	2	156
CUADRO 2	Rituales negros sin curandero	2	159
CUADRO 3	Acción negra en Copacabana	2	161
CUADRO 4	El cocimiento del enemigo	2	163
SINOPSIS 1	Ingredientes para la curación negra en el cementerio	3	179
SINOPSIS 2	Ingredientes para la segunda curación negra	3	210
SINOPSIS 3	Segunda curación negra. Sinopsis del curso de la acción	3	211
CUADRO 1	Las enseñanzas de Faustino sobre el enemigo de alambre	3	216
SINOPSIS 4	Ingredientes y requisitos para la tercera mesa negra	3	225
SINOPSIS 5	Tercera mesa negra. Sinopsis del curso de la acción	3	226
SINOPSIS 1	Preparación de la cocción. Sinopsis de los ingredientes	4	242
SINOPSIS 2	Primera fase: preparación de la cocción. Sinopsis del desarrollo de la acción	4	243

SINOPSIS 3	Ingredientes y requisitos para la *kuti mesa*	4	250
SINOPSIS 4	Segunda fase: *kuti mesa*. Sinopsis del desarrollo de la acción	4	250
SINOPSIS 5	Tercera fase: ingredientes y requisitos	4	253
SINOPSIS 6	Tercera fase: sinopsis del curso de la acción	4	254
SINOPSIS 7	Cuarta fase: ingredientes y requisitos	4	260
SINOPSIS 8	*Kutichi* II: sinopsis del curso de la acción	4	267
SINOPSIS 9	Ingredientes para la preparación de protección	4	268
CUADRO 1	Enseñanzas del Kallawaya Marcelo Velázquez: purificación del médico después de una mesa negra	4	282
CUADRO 2	Enseñanzas del Kallawaya Manuel Barriento: alejamiento de las tristezas y de las consecuencias de la brujería	4	285
CUADRO 1	*Kuti* con un huevo rotulado	5	308
CUADRO 2	Don Ramón Alvarez: amuletos protectores contra la brujería	5	325
SINOPSIS 1	Ingredientes negros para la preparación de una mesa negra	7	402
SINOPSIS 2	Material para preparaciones rituales negras	7	407

Notas sobre la versión castellana de los textos quechuas[12]

El problema de la traducción

(1) El quechua es un idioma aglutinante, es decir, que muchas formas morfológicas y sintácticas complejas (p.ej. la pluralización, la conjugación, la transitivación, la expresión del objeto pronominal, etc.), como también algunos finos matices de significado, se expresan mediante sufijos que se añade a la inalterada raíz de la palabra. De esta manera el quechua tiene la posibilidad de expresar con una sola palabra contenidos complejos para los que en otros idiomas requerimos largas frases, por ejemplo:

Raíz verbal con una selección de sufijos

Jaywa-y:	ofrecer, alcanzar, dedicar;
jaywa-mu-y:	venir para ofrecer algo;
jaywa-ika-ri-y:	ofrecer algo moviéndose en círculo;
jaywa-raya-y:	ofrecer algo manteniendo el brazo extendido, sujetar algo largo rato con la mano extendida; extender repentinamente la mano:
jaywa-rqo-y:	extender de repente la mano o alcanzar con la mano hacia arriba o hacia afuera;
jaywa-raya-lla-nayki-chis-taq:	para ofrecerles también algo a ustedes con la mano extendida.

[12] Agradezco a Sabine Dedenbach-Salazar por sus comentarios críticos a la versión anterior de estas "notas". Su trabajo, publicado juntamente con P. Masson sobre los sufijos del quechua de Ayacucho (DEDENBACH-SALAZAR SÁENZ y MASSON 1987), me ha ayudado mucho en el para mí desconocido campo de la lingüística especializada quechua.

Sustantivo con una selección de sufijos

T'ika:	flor
t'ika-cha:	pequeña flor
t'ika-cha-y:	mi pequeña flor
t'ika-cha-lla-y:	sólo mi pequeña flor
t'ika-ka-cha-lla-y-mi:	ésta es sólo mi pequeña flor
t'ika-cha-lla-y-mi-chá:	esto no puede ser otra cosa que mi pequeña flc
t'ika-cha-lla-y-mi-puni:	ésta es fundamentalmente sólo mi pequeña flo y ninguna otra
t'ika-cha-lla-y-mi-puni-s:	se dice que ésta es fundamentalmente sólo mi pequeña flor y ninguna otra.

(2) El quechua de la región Kallawaya se caracteriza por algunas formas lingüísticas que difieren de otras variantes del quechua que se habla en Bolivia. Tal es el caso, por ejemplo, de la inclusión del objeto pronominal (cf. al respecto PLAZA 1987). Así, p. ej., se dice por lo general *niwanku*, que se traduce como "él nos dice", "ellos/as me dicen", "ellos/as nos dicen". Pero los quechua-parlantes de la región Kallawaya utilizan también esta forma para expresar la relación que existe entre la segunda y la primera persona: "tú nos dices", "ustedes nos dicen". En la traducción hay que tener en cuenta estas diferencias regionales. Entre otras variantes regionales tenemos las siguientes: la tercera personal del plural se expresa con la terminación *-qaku*, y no *-qanku* como en otras regiones de Bolivia; o bien palabras como *han, mari,* etc., que son formas lingüísticas típicas de la región Kallawaya. Tampoco a los quechua-parlantes de la región Kallawaya les preocupa mucho si el sujeto está en singular o en plural, en todo caso el verbo se usa casi siempre en singular.

También las elisiones son un rasgo permanente del quechua Kallawaya. Cuando vuelvo a escuchar mis grabaciones de textos quechuas, con el fin de controlar la transcripción, me encuentro con un quechua muy condensado, muchas cosas simplemente se omiten. En cambio, cuando repaso los textos escritos con mi colega y amigo Zacarías Flores

(de la Universidad de Frankfurt), cuya lengua madre es el quechua de Potosí, resulta que propiamente habría que completar muchas cosas. Yo *no* lo hago (cf. infra).

Tampoco hay que olvidar que la región Kallawaya es una isla en medio de la región andina de habla aymara, y que dentro de la isla Kallawaya hay a su vez una comunidad cuyo idioma principal no es el quechua sino el aymara. A veces es suficiente caminar 3, 4 0 5 horas para llegar a regiones donde los varones son bilingües –aymara y quechua– pero las mujeres y los niños que todavía no van a la escuela hablan exclusivamente aymara. Por eso el quechua de la región Kallawaya no sólo se encuentra plagado de muchos "castellanismos" –formas prestadas del español– sino también de muchos "aymarismos" o palabras que mezclan el quechua y el aymara y que no se encuentran en los diccionarios de ninguna de las dos lenguas. Para los conocedores del quechua Y del aymara será fácil reconocer, en los textos que se reproduce en este volumen, a los hablantes que han crecido en un contexto bilingüe aymara-quechua.

Frente a estas variantes del quechua Kallawaya, mi actitud es básicamente documental. Conservo exactamente las variantes de la forma lingüística del lugar, tal como las tengo grabadas en los casetes; no completo nada, ni introduzco ninguna otra variante, ni convierto el texto original en un lenguaje literario, ni le quito los castellanismos o los aymarismos. El quechua de los Kallawayas tiene que conservarse como una variante lingüística propia.

(3) En los volúmenes de MUNDO ANKARI el quechua aparece como idioma de la vida cotidiana (p.ej. en los comentarios con que los ritualistas acompañan el ritual) y como idioma ritual (en las oraciones). En el caso del quechua como idioma ritual se refuerza el problema de la traducción por la inmensa variedad de significados que tienen muchos de los conceptos utilizados en las oraciones y por la naturaleza elíptica del lenguaje sagrado, en el que *se dicen* muchas cosas *no dichas* y se las condensa en "fórmulas mágicas". Así, p. ej., la fórmula mágica *animon, espiritun* (literalmente: "su ánimo", "su espíritu"), utilizada en innumerable repetición, como el estribillo de una canción, y que se documenta en este volumen, significa lo siguiente:

ojalá el enemigo pierda su ánimo, su espíritu, lo que lleva a la enfermedad de la "pérdida del ánimo", produce los más variados síntomas de enfermedad y puede conducir a la muerte; a no ser que un ritualista todavía más poderoso que el ritualista negro que ha pronunciado tales maldiciones pueda volver a llamar el ánimo... Todo esto está contenido en la fórmula condensada en las dos palabras *animon, espiritun.*

Las tres características mencionadas de los textos quechuas que aparecen en los volúmenes de MUNDO ANKARI perfilan el problema que se le presenta a todo traductor. Lo que han dicho BÖHRINGER y WAGNER en su libro *Llaqtaq Takiy. Lieder und Legenden, Gedichte und Geschichten der Ketschua* (1988) acerca de los problemas de traducción en los textos poéticos trabajados por ellos, vale también en la misma medida para mi traducción de los textos sagrados de los Kallawayas:

> En las traducciones hemos intentado mantenernos lo más cerca posible del quechua, lo que por supuesto, tratándose de dos idiomas tan diferentes, tiene sus límites, si se quiere que el resultado siga siendo legible en otro idioma. El quechua es una lengua aglutinante, en la que una raíz lexical, además de las terminaciones gramaticales normales, puede completarse mediante un gran número de otros sufijos. Estas partículas cumplen múltiples funciones, también de tipo sintáctico, de manera que a veces se necesita una frase completa para traducir una única palabra quechua. La riqueza de matices con que de esta manera tan abstracta se puede describir en quechua una acción con la máxima precisión –incluyendo hasta las intenciones y sensaciones del sujeto– en otros idiomas sólo puede hacerse de manera harto prolija, o simplemente es imposible de reproducir. Sobre todo en los textos líricos la traducción tiene que resignarse a sufrir ciertas pérdidas, si es que, en beneficio de un texto más aclarativo, no se quiere renunciar completamente al ritmo y con él a un elemento esencial de la poesía (p. 15).

El ritmo es también verdaderamente un elemento del lenguaje sagrado Kallawaya, que es lo que pone de relieve la psicoterapeuta musical KATJA LOOS (1988) especialmente a propósito de las oraciones grises Kallawayas. En las traducciones se trata de conservar al menos en parte la poesía, la rítmica del lenguaje ritual Kallawaya.

A esto se añade además otra característica del lenguaje sagrado, que sobre todo LADERMANN (1987) ha formulado de manera acuciosa (cf. Capítulo 7, Sección 3.6). Muchas de las palabras, conceptos y fórmulas utilizadas en el lenguaje sagrado tienen un ámbito connotativo bien amplio, una extensa aura de significación, en gran medida son multivalentes, y su significado mítico a menudo sólo es comprensible para el propio curandero (o para alguien que haya sido iniciado por él). Como se puede ver por mi documentación, de hecho yo me dejo iniciar por los curanderos, de manera que puedo explicar en sus propias palabras los significados de sus conceptos sagrados, y esto ocurre en todas las descripciones de curaciones. Pero con esto no se soluciona de ninguna manera el problema de la traducción.

A menudo me detengo durante horas en una oración que consta de unos pocos versos. Para mí la primera norma de la traducción es la proximidad al texto, pero esto precisamente incluye un justo punto medio entre textualidad y fidelidad a la palabra original, por una parte, y también ritmo y aura de significación por la otra; y finalmente –pero no por eso secundariamente– la comprensibilidad en el idioma de llegada. Es por eso que, para remarcar una actitud autocrítica respecto de mi propio relacionamiento con el quechua, no hablo de *traducción*, sino siempre de *versión* castellana. Siempre se imprimen también los textos originales en quechua, no sólo porque en cuanto versión original son los que realmente tienen valor, sino porque de esa manera todo el que sea entendido en el quechua tiene abierta la posibilidad de verificar y corregir mis traducciones (en la medida en que pueda hacerlo sin ser un "iniciado").

Algunos conceptos fundamentales de los rituales curativos que son difíciles de traducir

Para algunos conceptos fundamentales del ritualismo Kallawaya es difícil encontrar traducciones convincentes, como no sea mediante fatigosas circunlocuciones. En la mayor parte de los casos mantengo dichos conceptos sin traducir. Otros conceptos los parafraseo sistemáticamente. Esto vale sobre todo para los siguientes.

MESA. Es la mesa sacrificial, o mejor dicho, la ofrenda que se suele preparar en el suelo y que forma parte de todo ritual. El término "mesa" designa también el conjunto del ritual curativo.

YANA MESA. Literalmente "mesa negra", es el ritual de curación negra (que puede incluir rituales de brujería o encaminados a causar daño).

YURAJ MESA. Literalmente "mesa blanca"; el ritual de curación blanca.

KUTI MESA. Literalmente "mesa para devolver", es una mesa que remite de vuelta la desgracia y las penas a su punto de origen (que también puede ser una persona).

CABILDO. El *cabildo* es el lugar sacrificial que hay en cada casa de la región, también los lugares sacrificiales que hay junto a los caminos, en los pasos de montaña, en los lugares sagrados.

Q'INTO. Es una parte de la mesa. Es un plato o "nido" de forma redonda hecho de lana de oveja, llama o alpaca, o también de algodón, en el que se colocan las ofrendas (p. ej. hojas de coca).

CH'ALLA. Aspersión, libación. Esta acción forma parte de todo ritual de curación. En la *ch'alla* se rocía la mesa con vino, o con alcohol puro, o con la sangre del animal sacrificial.

LUGAR, LUGARNIYOQ. No hay ningún ritual en que no se invoque a los "lugares" (término castellano). *Lugarniyoq* significa "el que es dueño de un lugar". Los lugares a que se hace referencia son muy especiales; lugares que se venera; lugares a los que, en una especie de "bautizo", se puede consagrar un niño, o también una persona adulta; lugares que están "habitados" sin que su habitante o dueño (achachila) sea personificado. Cada lugar tiene un nombre, el nombre de una

montaña, de un lago, de una vertiente. Por un lugar así no se pasa descuidadamente, porque el lugar tiene poder, tiene fuerza; puede curar, puede castigar, puede amansar, también se puede vengar. Creo que el término "lugar sagrado" reproduce adecuadamente el concepto de "lugar".

MACHU, WATAYOQ. A cada persona, el *watapuricheq* (cf. infra) le asigna después de su nacimiento, o también más adelante, un lugar sagrado que la protege y castiga, al que ella se dirige para darle gracias y pedirle cosas, y al que ofrece sacrificios. Este lugar sagrado, personalmente adscrito a un hombre o mujer, es el *machu* (en quechua *machu* significa "viejo, sabio"). Además, cada año, el *watapuricheq* escoge un lugar sagrado especial que está a cargo de la comunidad *ese* año. Éste es el *watayoq* (literalmente, el "dueño del año"). Sin embargo en algunas regiones se usa también el término *watayoq* en el mismo sentido que *lugarniyoq*.

MAKINMANTA. Literalmente "de las manos de", significa lo mismo que cuando decimos "en nombre de...". Es una fórmula muy frecuente en la oración curativa. En nombre de otro yo puedo rezar, actuar, curar, etc.

Pero ¿de quién son las "manos" a que se alude en las oraciones? Son siempre las manos de un sabio, de un médico, de un "servidor" de los lugares sagrados, de un ritualista. Y lo que se hace en su nombre, no se hace verdaderamente en su "nombre" sino *en el espíritu de sus manos*: son las manos que preparan la mesa sacrificial, que elevan el brasero hacia el cielo, que avivan el fuego del sacrificio. Y cuando se dice *...makinmanta* se hace referencia a que cuanto aquí ocurre se está haciendo "en el espíritu de las manos" de aquel otro ritualista. Y es también así como lo quiero traducir. No "en el nombre de" sino –haciendo referencia también a la *acción* ritual– "en el espíritu de las manos de".

WATAPURICHEQ. Este es un cargo extraordinariamente importante que se le confía a uno de los varones más sabios, y por lo general también más ancianos de una comunidad. Literalmente el concepto significa "el que hace andar el año". Es el ritualista de los grandes ritos agrícolas cíclicos. Yo lo traduzco como el "ritualista del ciclo

anual", si bien esta denominación no abarca todas las funciones del *watapuricheq*.

En el presente volumen utilizo esta traducción para la versión castellana de las oraciones. En estudios posteriores que tratan esencialmente de las funciones del *watapuricheq* dejaré este nombre sin traducir.

El quechua Kallawaya ha integrado también muchas palabras espanolas a su vocabulario, las cuales, por tanto, no requieren ser traducidas.

COMPADRE, COMADRE. Este término expresa la relación familiar que se establece entre un padrino/madrina y la familia del ahijado/a (que también puede ser una persona adulta). A estas relaciones de parentesco –que allá implican numerosos, diversos e inevitables derechos y obligaciones recíprocos, mucho más comprometedoras que en las relaciones occidentales de padrinazgo– se puede llegar por variadas vías, algunas de las cuales son el bautizo, el matrimonio, el corte de pelo, la imposición del rosario o la adjudicación del nombre ritual.

MÉDICO. Los ritualistas Kallawayas se refieren a veces a sí mismos –y algunos lo hacen sistemáticamente– por medio de este término castellano. En ese sentido lo mantengo a veces en el texto, alternando con la denominación "ritualista".

PRENDA. Otra palabra castellana que usan con frecuencia los médicos Kallawayas en el contexto de rituales de curación. En una mesa blanca la prenda es algo que pertenece al miembro de la familia, enfermo o ausente, que está involucrado en el ritual; puede ser una prenda de vestir, un bolso, el *tari* que se usa para guardar la coca. La prenda sirve para llamar al ánimo del enfermo y sirve para el tratamiento ritual de la persona involucrada cuando está ausente. En la mesa negra la prenda procede del enemigo, lo representa y es "tratada" en lugar de él. Las prendas negras no sólo son prendas de vestir, sino que pueden ser también hilos de los vestidos, pelos del enemigo, uñas cortadas de sus dedos, etc.

El problema de la ortografía quechua

La ortografía de la lengua quechua todavía está muy lejos de ser utilizada de manera unitaria. Todavía sigue habiendo para este idioma, que originalmente nunca fue un idioma escrito, una gran variedad de grafías: *huahua* y *wawa* son lo mismo, como también lo son *wajcha* y *huaccha*, y también *hayhuay* y *jayway*, o bien *huc, uj* o *uq*. Si se tiene en cuenta la impresionante longitud que pueden alcanzar las palabras quechuas, como también el hecho de que el quechua conoce seis diferentes sonidos K (k, kh, k' y q, qh, q') y tres diferentes sonidos P y T respectivamente, por supuesto con la posibilidad de que en una misma palabra concurran varios de ellos, se puede calibrar la dificultad real de la ortografía quechua.

Una y otra vez se ha intentado unificar esta variedad de grafías. El problema no sólo es ortográfico, sino que evidentemente tiene también muchos aspectos lingüísticos, sociales, políticos y pedagógicos que de manera resumida han sido expuestos por Albó en un anterior trabajo (ALBÓ 1987).

En 1984 –después de muchos otros intentos anteriores– se definió en Bolivia por decreto una ortografía para el quechua (y para otros idiomas de los Andes como el aymara) (SENALEP 1984). Por esta ortografía me rijo ahora en la medida de lo posible; sin embargo, mientras no haya un diccionario obligatorio con esta ortografía, es imposible evitar ciertas desviaciones.

Conceptos y abreviaturas que se utilizan a lo largo del texto

Conceptos utilizados

CURACIÓN. En la cordillera de Apolobamba se usa la palabra española curación. Pero los originarios tienen otras muchas expresiones para referirse a ella –dependiendo del tipo de ritual específico– y en el lugar correspondiente de los próximos estudios me voy a referir a dichas expresiones.

Por ahora es suficiente que quede claro que cuando utilizo la palabra curación nunca lo hago en el sentido de describir una situación –en el sentido de "me he curado, estoy sano"– sino siempre en referencia a la correspondiente ejecución o proceso, es decir, al ritual de curación. Ello queda claro cuando en el contexto se conserva el término mesa (mesa blanca, mesa negra, equivalente a curación blanca o negra), que con toda claridad nos está remitiendo al proceso *ritual* de curación.

CURANDERO. Es una palabra equivalente a médico, Kallawaya, ritualista; por lo que uso indistintamente unas y otras

PAGANO. Es un término que no voy a sustituir por el de "no cristiano" o "pre-cristiano", sino que lo voy a dejar como está. Para la cristiandad los "paganos" eran personas que practicaban una religión de menor valor, y a las que por tanto había que convertir a una "religión superior". De ahí que todavía hoy resulta hiriente para muchos oídos el sonido ligeramente negativo de la palabra "pagano". Pero usar el término "pre-cristiano", en lugar de "pagano", introduce en el concepto otro sentido que no es más deseable, como si una religión sólo se pudiera caracterizar en relación con el cristianismo. Para no utilizar de manera permanente el término "autóctono", en los textos que siguen seguiré utilizando mayormente "pagano", desde luego no como expresión peyorativa sino más bien como expresión de autonomía.

PACIENTE. A menudo los propios médicos Kallawayas aplican el término de "pacientes" a los "protagonistas" de una curación a los que

ellos administran un ritual de curación (ya sea blanca o negra). Nosotros llamamos paciente a una persona enferma. Los protagonistas, destinatarios o mandantes de una curación Kallawaya normalmente no son pacientes en este sentido; según nuestra concepción de sano/enfermo ellos no están enfermos. Pero en aras de la sencillez –y siguiendo la costumbre de los propios médicos Kallawayas– hablaré de paciente (sin comillas).

DON. DOÑA. Merece una explicación especial el uso que hago de "Don" ("Doña") antes de los nombres propios de las personas que menciono.

"Don" y "Doña" son alocuciones que casi siempre anteceden a nombres propios y que se aplican a personas de "mejor" condición. Es una alocución que "enaltece": cuando un originario se dirige a un mestizo le dice señor o Don. En otros contextos (fuera del arriba y abajo social) Don y Doña expresan cierto grado de distancia. Cuando me encuentro por primera vez con un médico Kallawaya, o cuando lo conozco poco, entonces utilizaré siempre el Don que expresa respeto y distancia. En cambio cuando tengo mucha confianza con un ritualista u otra persona de la región Kallawaya, cuando nos conocemos bien y de mucho tiempo, y hemos vivido muchas cosas conjuntamente, entonces la alocución Don o Doña tendría un valor peyorativo, como si se cuestionara la amistad.

Cuando en el presente volumen a los nombres de unos ritualistas les añado Don y a otros no, ello no está expresando en absoluto una diferente valoración de unos y otros, sino el tipo de relación que a mí me une con esas personas. Al principio quería añadir a todos los nombres el deferente, respetuoso y distante Don/Doña, pero me di cuenta de que eso me resulta directamente penoso cuando hablo de Manuel Bergara, de Lorenzo, de Isidora, de Alberto... Entonces volví a suprimir esa expresión de distanciamiento y dejé a la vista mi relación con esas personas.

BRUJO, BRUJA, BRUJERÍA. En la medida de lo posible evito esta terminología y prefiero usar la de "mesa negra", "ritualista negro" y "ritualista negra". Y es que "bruja" tiene un sonido preponderantemente negativo, y en la investigación tradicional de la brujería se suele

considerar solamente al brujo o bruja y a la víctima, dejando a un lado al mandante o cliente de la mesa negra. Se trata de evitar tanto esa valoración negativa, en relación con el término "bruja", como ese extinción o descuido del mandante. Pero como quiera que en la región Kallawaya se usan también con mucha frecuencia las palabras castellanas y quechuas para brujería, brujo y bruja, en aras de la autenticidad utilizo también a veces dichos conceptos. En todo caso, cuando empleo las palabras brujo, bruja y brujería, *en principio* las pienso entre comillas, sólo que en aras de la simplicidad he renunciado por lo general a escribir esas comillas.

MESA NEGRA, BLANCA, GRIS. La mesa blanca y la mesa negra son nombres propios de los respectivos rituales de curación propios de la región Kallawaya y que allá también son llamados así por todas las personas. En cambio la mesa "gris" no es un nombre propio utilizado por los Kallawayas, sino un concepto introducido por mí. La mesa "gris" se refiere a un tipo de curación que he presentado en el volumen 1 de MUNDO ANKARI y que incluye elementos blancos y negros. Para no tener que circunscribir cada vez con tales detalles este tipo de curación, me valgo de la abreviación "gris".

NEGRO, BLANCO. Ritualistas negros, realidad negra, días negros, ingredientes negros, oraciones negras, clientes negros, lo negro, etc. son siempre circunloquios salidos de mi pluma; significan "pertenecientes a la mesa negra", "tomados del contexto de la mesa negra" o "en el terreno de la mesa negra". En el mismo sentido empleo también oraciones blancas, ingredientes blancos, etc.

PROPIO Y AJENO. Intento separar cuidadosamente las palabras de los Kallawayas, pacientes o informantes, de lo que son mis propias descripciones o comentarios. Cuando en mis documentaciones cito a un Kallawaya u otra persona, siempre se menciona la fuente (cf. Capítulo 1). Si dentro de la presentación de un ritual aparece una cita sin que se adjunte la fuente, quiere decir por principio que el texto pertenece al ritual que en ese momento se está tratando. Mis circunloquios y comentarios constituyen secciones que se encuentran claramente señalados como "observaciones" y "análisis". Cuando no puedo evitar comentarios en medio de los datos parciales que transcribo

dentro de la documentación, los pongo entre comillas, p. ej. cuando me refiero a la forma "más suave" de la mesa negra, o claramente señalados con formulaciones como "en cierto sentido" o "se podría describir como", "pareciera que", etc. Cuando introduzco conceptos, categorizaciones, clasificaciones, etc. –p. ej. las fases de un ritual– siempre se explicita si éstas son ideas mías o si proceden del médico Kallawaya cuyo ritual estoy presentando.

Los pasajes que faltan en los textos de oraciones se señalan siempre con puntos suspensivos (...). Dicho signo significa que la oración continúa pero no se la reproduce aquí; o bien significa que en la cinta magnetofónica el pasaje faltante no es claramente audible o comprensible.

Abreviaturas que se utiliza a lo largo del libro

A	Enseñanza sobre los amuletos (A-1, A-2 etc.).
C	Curación. C-98, por ejemplo, es la 98ª curación docu-mentada por mí.
c	Codificación: datos cifrados de C, E, LP, R, T.
E	Enseñanza recibida de médicos Kallawayas (E-1, E-2, etc; la enseñanza recibida de curanderas mujeres se anota con ♀E-1, ♀E-2, etc).
LP	Curaciones realizadas en La Paz. P. ej. LP-5 sería la 5ª curación documentada por mí en La Paz.
R	Ritual colectivo (R-1, R-2, etc.).
T	Testimonios recibidos en conversaciones (T-1, T-2, etc.).
sE	Siguientes estudios específicos; "cf. sE" remite a las próximas publicaciones relacionadas con el problema al que se alude en el texto.

CÁPITULO 1

Introducción: región y objeto de la investigación

1. Los médicos Kallawayas: mitos y realidad 49

   1.1 El mito del Kallawaya "profesional" 49
   1.2 ¿Portador de literas o portador de saberes curativos? 50
   1.3 El denominado idioma secreto 52
   1.4 El denominado enigma de Ankari 53
   1.5 La región Kallawaya: ¿refugio exclusivo de la cultura pukina? 55
   1.6 Primer encuentro con Ankari: ¿Ankari como imaginación? 56
   1.7 Segundo encuentro con Ankari: Ankari en la biblioteca 57
   1.8 Etnohistoria y etnología 58
   1.9 Los nuevos mitos y una imagen ampliada de los Kallawayas 58

2. La región Kallawaya: situación y condiciones de vida ... 63

   2.1 El camino antiguo y los nuevos caminos 63
   2.2 La hoja de coca y los privilegios de la Comunidad Económica Europea (CEE) 66
   2.3 Charazani, el pueblo principal de la región 68
   2.4 El clima. Frío, humedad, viento 71
   2.5 La estructura agraria tradicional de la región Kallawaya 73

2.6 Medidas de modernización a través de la ayuda al desarrollo 76
2.7 Las condiciones de vida de la región Kallawaya: algunos problemas centrales 79

3. La investigación Kallawaya precedente y los objetivos propios de la investigación 84

4. Premisas de investigación y accesos metodológicos 89

4.1 Etnología y ritual científico 89
4.2 Accesos metodológicos 94

5. Objeto y base de datos del presente volumen 98

5.1 El tema del presente volumen 98
5.2 De lo que trata y no trata el presente volumen 102

1. Los médicos Kallawayas: mitos y realidad

Una densa nube de mistificación rodea el presente y el pasado de los médicos Kallawayas de la cordillera de Apolobamba y de Muñecas en los Andes de Bolivia. Es una mistificación en la que participan investigadores del pasado y del presente, como también los mismos médicos Kallawayas.

En las páginas que siguen me referiré en primer lugar a un mito propio de los Kallawayas, un mito "profesional" de su gremio, un elemento de su autocomprensión. A continuación, en un excurso etnohistórico, buscaré la evidencia histórica para ese mito, basándome sobre todo en etnohistoriadores franceses que se ocupan de los Andes (Thierry Saignes, Thérèse Bouysse-Cassagne). Para ello me servirá de piedra angular la "divinidad" Kallawaya Ankari –que a causa de su significado entre los Kallawayas da nombre a mis estudios etnológicos (MUNDO ANKARI, el mundo del Ankari como se dice a menudo en las oraciones Kallawayas)–, de modo que mediante un intercambio de puntos de vista entre investigación etnohistórica y hallazgos etnográficos podamos considerar otros mitos, seguir su descomposición, descubrir la construcción de nuevos mitos, y finalmente llegar a una imagen de los Kallawayas que, a pesar de su desmitificación, es mucho más rica y más amplia.

1.1 El mito del Kallawaya "profesional"

Hace algún tiempo tuve la oportunidad de participar en un ritual de iniciación y documentarlo de manera completa, un ritual de los que se practica muy poco en la región Kallawaya y a los que un médico joven tiene muy difícil acceso (RÖSING 1990b, Parte III). En ese ritual de iniciación un Kallawaya muy famoso y muy conocido hizo el "traspaso de mano" a su "aprendiz", un médico joven. *Makita qona* se llama ese ritual –traspaso de mano–. Es el traspaso no del "espíritu" del maestro o de su "poder", sino de su *mano*, de la mano que sana, de la mano que prepara ofrendas, de la mano del curandero que es capaz

de equilibrar y realizar el plato que se presenta en forma de la ofrenda.

El ritual se realizó en un lugar sagrado, a la orilla del remoto lago Pachaqota, que se encuentra cercado de lugares sacrificiales asignados a diferentes comunidades y ocasiones. Hermosas y largas plegarias acompañaban la acción. Esas plegarias del "ritual del traspaso de la mano" relacionan de manera especialmente precisa los valores de la profesión y la autopercepción del médico Kallawaya (RÖSING 1990d): el Kallawaya es llamado por el rayo, él se entiende a sí mismo como el sucesor del curandero en la corte de los Incas, aquellos que se contaban entre los más poderosos de los curanderos Incas, que sabían cómo invocar a todos los dioses y los espíritus, eran capaces de entrar en diálogo con ellos, y estaban dotados de las mismas capacidades que este médico aquí, a orillas del Pachaqota; él puede llamar a la lluvia y conjurarla; él puede sanar a las personas y destruirlas; él se tutea con los dioses y los espíritus (como lo describen las plegarias del ritual de iniciación). Y son cabalmente esas capacidades –volviendo a los curanderos de los Incas– las que el médico traspasa a los iniciados a través del "traspaso de la mano".

Esa autopercepción del médico Kallawaya como directo sucesor y poseedor de la tradición de los grandes curanderos de la corte de los Incas se puede encontrar una y otra vez, tanto en los textos sagrados de los médicos Kallawayas (y en las plegarias que acompañan sus rituales) como en sus propias descripciones, cosa que he documentado en muchas conversaciones (T) con los médicos Kallawayas (cf. páginas siguientes).

¿Es esto un mito o es conocimiento histórico? ¿Hubo realmente curanderos Kallawayas en la corte del Inca?

1.2 ¿Portador de literas o portador de saberes curativos?

Los Incas, los señores de los Andes antes de la conquista de Sudamérica por los españoles, eran un pueblo sin escritura. Todo lo que hoy sabemos sobre ellos proviene de la pluma de los cronistas y misioneros. Uno de ellos, Guamán Poma de Ayala (1613), muestra a los Kalla-

wayas como portadores de las literas de los Incas. También en otras crónicas (Santa Cruz Pachacuti 1613; Huarochirí 1598-1606) encontramos a los Kallawayas como portadores de las literas de los Incas.

Sin duda era ésta una función honorífica en la corte del rey. De que los Kallawayas fueran *curanderos* en la corte de los Incas, no sabemos nada. Algunos investigadores (cf. p. ej. OBLITAS POBLETE 1970; BASTIEN 1978 y otros) derivan el nombre Kallawaya del aymara *qulla*, medicina, y *waya*, llevar; de esa manera el Kallawaya podría ser el "portador de medios de curación". Según su actual autopercepción, los Kallawayas eran de hecho "portadores de medios de curación" en la corte del Inca. Sin embargo Poma de Ayala nos los muestra solamente como portadores de literas, no como portadores de conocimientos curativos.

Es sin duda sorprendente que ni uno solo de los muchos cronistas del tiempo de los Incas muestre a los Kallawayas como portadores de conocimientos curativos. Esto resulta tanto más sorprendente cuanto que la curación –tal como nos informan los cronistas y tal como lo muestra hoy con toda claridad la praxis andina– estaba y está muy estrechamente relacionada con la religión, concretamente con la religión autóctona andina. Erradicarla era el propósito explícito de la cristianización. En consecuencia los cronistas se han ocupado muy detalladamente de la religión que se trataba de eliminar; sin embargo, en la medida en que hoy tenemos acceso a aquellas crónicas, no llegamos a saber nada de esos curanderos-sacerdotes llamados Kallawayas (SAIGNES 1983).

Como *médicos*, según el estado actual de la etnohistoria, encontramos por primera vez mención de los Kallawayas en un documento del sacerdote Martín de Landaeta, del año 1766, quien describe a los Kallawayas como médicos viajeros (SAIGNES 1983).

En tiempos posteriores siguen después muchos documentos de otros viajeros por Sudamérica e investigadores de Sudamérica[1], quienes testimonian haber visto en las calles de Río de Janeiro, Buenos Aires y Santiago de Chile a los inconfundibles Kallawayas, identificables por

[1] Cf. MUNDO ANKARI 1, Capítulo 1.

su cruz de plata y su *kapachu* (bolsa de médico; cf. la ilustración de la cubierta de este libro).

1.3 El denominado idioma secreto

De que los Kallawayas tienen una larga historia como médicos viajeros en extensas regiones de Sudamérica, no hay ninguna duda. Tampoco hay duda de que ellos dominaban un idioma especial y secreto, el Kallawaya (OBLITAS POBLETE 1968; GIRAULT 1989), que junta la sintaxis del quechua (hoy el idioma originario más importante de los Andes, seguido del aymara), con el léxico, el vocabulario, del ya extinguido idioma pukina (STARK 1972; TORERO 1987).

Todavía hoy dominan ese idioma, o por lo menos parte de él, algunos (pocos) médicos Kallawayas (p. ej. Néstor Llaves en La Paz[2]; Enrique Ticona, en Chajaya[3]; Valentín Quispe, en Lunlaya[4]). Todos los actuales médicos Kallawayas de Curva, Chajaya, Inca, Huata Huata, Chari, Lunlaya, a los que he podido preguntar sobre el tema, aseguran que hoy el "idioma secreto" –en la medida en que ellos lo pueden recordar– se utiliza sólo como lenguaje coloquial, es decir, como medio para la comunicación secreta de ideas acerca de pacientes, compañeros de viaje o policías que se encuentran en el camino (p. ej. E-4). En las plegarias no aparecería el idioma. De hecho en las plegarias –son más de mil páginas de plegarias transcritas las que he documentado– en total aparece solamente tres veces una única palabra Kallawaya. Cuando Xavier ALBÓ (1989, p. 13) opina que el idioma Kallawaya es un "idioma ritual" utilizado "por los Kallawaya solamente durante el ejercicio de su profesión médica y solamente en ciertos contextos rituales", se trata más de un mito perpetuado por los actuales investigadores y científicos que de una realidad bien fundamentada. Esto no excluye, sin embargo, que *anteriormente* el idioma Kallawaya tuviera *también* una función sagrada. No obstante, no disponemos de pruebas.

[2] Cf. MUNDO ANKARI 2, Capítulo 10, Ilustración 7.
[3] Cf. MUNDO ANKARI 2, Capítulo 8, Ilustración 1.
[4] Cf. MUNDO ANKARI 1, Capítulo 2, Ilustración 3.

Ese "idioma secreto" de los Kallawayas hoy ya no es tan secreto; varios médicos estaban dispuestos a enseñarme el idioma sin condiciones, ocasión que no pude aprovechar por la única razón de que a menudo sólo me podían enseñar –ateniéndose evidentemente el estado actual de sus conocimientos– vocablos sueltos y oraciones cortas.

Si bien el idioma Kallawaya desempeña un rol ciertamente secundario en la actual praxis Kallawaya, desempeña un rol tanto mayor en la investigación sobre los Kallawayas. Ese idioma híbrido quechua-pukina viene a ser la piedra angular de las teorías que remiten a los Kallawayas a una cultura preincaica que hablaba pukina y cuyas importantes divinidades estaban asentadas en las islas del lago Titicaca (SAIGNES 1983; SAIGNES 1993; cf. también BOUYSSE-CASSAGNE 1988). Han tenido que ser oleadas de conquistas prehispánicas las que han dispersado y en gran parte extinguido esa cultura; solamente habrían quedado los Kallawayas, que se vieron obligados a replegarse en la cordillera de Apolobamba, con lo que los actuales Kallawayas serían los "guardianes exclusivos" de una tradición que se remonta a culturas preincaicas (SAIGNES 1991). Esa armazón de hipótesis etnohistóricas, que debe recorrer muchos caminos y rodeos de especulación ante el estado sumamente difícil en que se encuentran los datos respecto de siglos muy remotos y carentes de escritura, se encuentra con un hallazgo etnográfico (RÖSING 1990a) que parece adaptarse bien a dicha hipótesis.

1.4 El denominado enigma de Ankari

Ankari es una de las más importantes instancias de invocación de los actuales Kallawayas, que no falta en las plegarias y ofrendas de casi ningún ritual Kallawaya. Eso lo he documentado detalladamente en todos los volúmenes anteriores de MUNDO ANKARI (1990, 1991, 1992, 1993a, 1995, 2008). Me he ocupado también minuciosamente de preguntar por qué Ankari ha pasado casi totalmente desapercibido para los anteriores investigadores de los Kallawayas. La siguiente hipótesis me pareció la más probable: el pasar por alto a Ankari viene a ser un

artificio metodológico, consecuencia de una determinada metodología de investigación, una metodología de investigación que le da al investigador –con sus teorías, sus conceptos y sus puntos de vista– un lugar incomparablemente mayor que el reservado a aquellos a quienes se refiere la investigación; una investigación que es muda, en la que el investigador ciertamente habla y habla (y teoriza y escribe), pero en la que los "investigados" no tienen la palabra y permanecen mudos. Mi propia investigación definitivamente no es muda. La palabra hablada es documentada con mucha atención, todo lo que se oye del ritual, todas las plegarias, todas las conversaciones están grabadas y transcritas (cf. más adelante, Sección 4). Y en una investigación Kallawaya no-muda realmente Ankari no puede pasar desapercibido: se le invoca en prácticamente todos los rituales.

Así pues, si Ankari llega a ser una peculiaridad y un "enigma", se debe a que no es nombrado ni por otros investigadores de los Kallawayas ni por otros investigadores de los Andes. Esto es digno de mención porque por lo demás la religión originaria está vigente en todos los Andes; cierto que no siempre encontramos los mismos nombres para determinadas divinidades, pero sí encontramos las mismas funciones; ya sea que se llamen *lugarniyoq* o *machula* (entre los Kallawayas), o *achachila* (entre los aymaras) o *mallku* (entre los quechuas de la región de Potosí), siempre se hace referencia a las mismas divinidades: los habitantes o dueños de los cerros y lagos sagrados, es decir, de los lugares sagrados.

Solamente falta Ankari. Lo he buscado en la orilla sudoeste del lago Titicaca (C-136), en la región del Cuzco, en Perú (C-145 hasta 149; C-166 hasta 169). Nada. Ninguna huella de Ankari.

Que Ankari no es ninguna "nueva creación" religiosa lo ha podido probar SAIGNES (1991) con un documento del año 1747. En ese documento un médico que proviene del noroeste del Titicaca y que realizó un ritual de curación en Pelechuco, en el borde de la región Kallawaya, invoca a una divinidad "*hancari*".

1.5 La región Kallawaya: ¿refugio exclusivo de la cultura pukina?

Ahora bien, ¿cómo es que en la religión originaria autóctona, vigente en todos los Andes, se ha mantenido y conservado una "divinidad" Kallawaya al parecer exclusiva? Para SAIGNES (1991, 1993) el Ankari exclusivamente Kallawaya es un ser de la cultura preincaica pukina, cuyo centro ritual estaba en el lago Titicaca, de modo que mi investigación sobre Ankari le parece una prueba de la tesis del refugio de la cordillera de Apolobamba en la que, junto con los Kallawayas y su idioma secreto pukina-quechua, sobrevivieron las únicas huellas de la cultura pukina. Con cierta ironía cita Saignes mi sorpresa sobre el exclusivo Ankari (SAIGNES 1993) que a él no le parece sorprendente. Y me escribe en una carta:

> El problema es que la cultura pukina –que floreció durante más de 1.000 años– se extinguió por la invasión de los aymaras, después por la invasión de los Incas y después por la invasión colonial. Pero la mayor parte de las concepciones religiosas de los pukina ha sobrevivido a pesar de la aymarización del altiplano. Por eso (se encuentra) también Ankari en el diccionario aymara[5]; pero ellos (los originarios aymaras) ya no saben lo que es eso, a no ser en el suave y prosaico sentido de "dios del viento". Dudo que en otros lugares (se llegue) a encontrar una huella de Ankari. Creo que ese dios pukina sobrevivió exclusivamente gracias al refugio Kallawaya, una herencia del saber mágico-religioso de los pukina de Tiwanaku.[6]

No pasaron dos días desde la recepción de esa carta cuando, en el contexto de otra pregunta, me encontré con Ankari *fuera del refugio Kallawaya,* con lo que en primer lugar se tuvo que abandonar la tesis de la exclusiva sobrevivencia de ese "dios pukina" entre los Kallawayas; he encontrado a Ankari en un contexto de acción sacra, bas-

[5] Cf. Sección 1.6.
[6] Carta del 10-01-1991.

tante alejado de una concepción de Ankari que pudiera denominarse "suave" y "prosaica". Conviene analizar un poco más de cerca este encuentro con Ankari, pues Ankari nos enseña algo sobre "quiénes" son o eran los Kallawayas.

1.6 Primer encuentro con Ankari: ¿Ankari como imaginación?

"Dios del viento", esta traducción de Ankari se encuentra en un diccionario aymara de Puno, en el Lago Titicaca (PROYECTO EXPERIMENTAL DE EDUCACIÓN BILINGÜE 1984). En los demás diccionarios aymaras a los que tuve acceso (excluyendo a BERTONIO 1612/1984, quien traduce Ankari como "*ligero en el andar*") no he encontrado la palabra Ankari.

El diccionario aymara de Puno me había sensibilizado para establecer una relación entre Puno y Ankari. ¿Qué puede haber de especial con Puno y Ankari en la costa nordeste del lago Titicaca, desde donde a fin de cuentas vino también el médico Mateo Cruz, quien alrededor de 1747 invocó en sus rituales un *hancari* (SAIGNES 1991)? Como he dicho, yo había buscado ya en el lago Titicaca (C-136), pero evidentemente en el lado equivocado del lago. Y no lo encontré. Viajé a Perú para algunas investigaciones comparativas con la región Kallawaya. En Urcos, cerca de Cuzco, oí nombrar a un curandero especialmente conocido, Juan Quispe. Juan es un nombre muy común, lo mismo que Quispe. Encontré a Juan Quispe, pero no era el Juan Quispe en quien pensaba –el curandero de Urcos– sino otra persona, quien hace poco se había mudado de la región de Puno. La coincidencia quiso que ese puneño Juan Quispe fuera también entendido en curaciones (C-166, C-167). Y como siempre que se presentaba la oportunidad, le pregunté también sobre Ankari.

Dijo que sí, que por supuesto conocía a Ankari. Dijo que hay 12 Ankaris, y empezó a contarlos (T-153). Mi cabeza y mi corazón de investigadora comenzaron a bailar, ¡era la primera vez que encontraba a Ankari fuera de la región Kallawaya! Volví a ver a Juan Quispe los

dos días siguientes. Él tomaba mucho durante la secuencia de curaciones y estaba bastante borracho. En una segunda oportunidad no sólo no le pude arrancar ninguno de los 12 nombres de Ankari, sino tampoco que volviera siquiera a mencionar el concepto mismo de Ankari. Y así deduje que me encontraba ante una de esas fabricaciones, una de esas imaginaciones que surgen cuando los gringos plantean preguntas tontas (cf. en referencia a ello HENDRY 1989). De la misma manera que el sueño dice algo sobre los que sueñan, ya que el sueño es producto de quien lo sueña, también la fabricación –o digamos la imaginación– dice algo sobre el que imagina, y sobre su cultura. Análisis cultural como análisis de la imaginación y del sueño, pero eso queda reservado a un trabajo especial. En el presente contexto nos limitaremos a dejar claro que si bien encontré a Juan Quispe de Puno, no encontré propiamente a Ankari.

1.7 Segundo encuentro con Ankari: Ankari en la biblioteca

Ahora bien, tanto el diccionario aymara de Puno como el Mateo Cruz de 1747 y el Juan Quispe de Puno me habían abierto los oídos para ese detalle cardinal. Y, en uno de mis muchos paseos por las bibliotecas ¡finalmente un hallazgo! No era nada que estuviera escondido ni inaccesible, se trataba de un hallazgo en mi propia (pero bastante amplia) biblioteca sobre los Andes. En un cuaderno de la revista *Allpanchis* publicada en Cuzco, Perú, el año 1971, el sacerdote Manuel MARZAL (1971) se ocupa de la difícil pregunta: "¿Puede un originario cristiano presentar ofrendas a la Madre Tierra"? Y para poder responder en un sentido cuidadoso y moderno pero todavía católico, Marzal presenta lo que es un ritual de ofrenda. Él asistió al mismo en Jasana, perteneciente a la comunidad de Taraco, en la provincia de Huancané, Puno.

Leo la descripción del ritual de Marzal y es grande mi sorpresa: el *paqo* (médico) de Jasana preparó para el *Ankari* una ofrenda sacrificial especial, una mesa propiamente dicha... Ankari no como una figura de la cual "ellos ya no saben lo que es y ya sólo tienen una compren-

sión suave y prosaica" (Saignes), sino Ankari como una divinidad venerada en un ritual especial.

1.8 Etnohistoria y etnología

Ankari en el lago Titicaca: este "hallazgo", a pesar de que desmantela la exclusividad del Ankari entre los Kallawayas, da por otro lado un nuevo empuje a las hipótesis etnohistóricas: como Saignes había visto, el origen de la cultura pukina, cuyos sujetos de tradición deberían ser los Kallawayas, tenía sin embargo su lugar en el lago Titicaca (SAIGNES 1991, 1993).

Los hallazgos de la etnología (en este caso los hallazgos de mi investigación de campo sobre el Ankari) contribuyen aquí a una tesis etnohistórica (en este caso la de Saignes) sobre el origen religioso y cultural de los Kallawayas. Si bien en un primer momento la aparente exclusividad de Ankari entre los Kallawayas era una prueba de su pasado pukina, cuyo centro ritual pudo haber sido el lago Titicaca, ahora la disolución de esa exclusividad en el espacio del lago ha fortalecido la tesis del centro cultural que estaba situado allá. Así es como hipótesis etnohistóricas remiten a espacios que son de interés etnográfico (Ankari en Puno), y de esa manera los hallazgos etnográficos proporcionan indicaciones que validan las teorías etnohistóricas.

1.9 Los nuevos mitos y una imagen ampliada de los Kallawayas

Pero todavía nos quedan algo más que algunas preguntas. Volvamos a enfocar la propia comprensión profesional, etnográficamente documentable, que actualmente tienen los Kallawayas: ellos se consideran curanderos, con una tradición que se remonta hasta la corte de los soberanos Incas. *¿Eran* ellos curanderos en la corte del Inca?

El análisis del idioma Kallawaya como quechua-pukina y la discusión sobre Ankari, en principio no aportan nada para responder a

esa pregunta. Está demostrado (cf. infra) que había Kallawayas antes de que se los denominara *curanderos.* ¿Pero eran ya considerados curanderos? Antes de 1766 (Martín de Landaeta) todavía no tenemos testimonios respecto de esta pregunta.

Por mucho que SAIGNES (1983) hubiera tratado específicamente este tema, y por mucho que al hacerlo –como lo atestiguan otros investigadores (p. ej. MILLIONES 1983)– hubiera podido contribuir esencialmente a la desmitificación de los Kallawayas, sin embargo se introducen por otras puertas nuevas mistificaciones que en todo caso pueden producir también un gran desequilibrio en toda la actual investigación etnológica Kallawaya. Cierto que SAIGNES (1993) habla del modo de curación "terapéutico y mágico" de los médicos Kallawayas (que el llamado modo de curación "mágico", en el sentido de la teoría de la curación simbólica, puede ser también "terapéutico" se comprende que le sea extraño al historiador); pero en sus discusiones siempre se trata únicamente del conocimiento herbolario de los Kallawayas. El conocimiento de las hierbas curativas, del que ciertamente también disponen los actuales Kallawayas, tiene un estatus muy alto en un mundo marcado por valores occidentales y por la Iglesia católica: el conocimiento herbolario suena más "científico" que el ritual, y ciertamente un ritual andino es más "pagano" que un conocimiento herbolario. Cuando yo todavía no conocía ni una palabra quechua y no gozaba aún de confianza en la región Kallawaya, algunos Kallawayas me aseguraron que no sabían nada de curaciones rituales, que no podían hacerlas y que no les profesaban ningún aprecio. Que ellos no eran más que *naturistas* (curanderos herbolarios). El Kallawaya Luciano Quina de Curva se designaba a sí mismo solamente como *naturista*, y así lo caracterizaban (a primera vista) todos sus colegas Kallawayas de Curva. Años más tarde ese mismo respetable octogenario Luciano Quina (entretanto fallecido), "el naturista puro" de Curva, me preparó un lindo, largo, verdadero *ritual* de curación nocturno, para librarme de preocupaciones que me visitaban de noche en forma de espíritus y sueños malos (C-43). Con mi creciente confianza en la región Kallawaya desapareció rápidamente el mito del curandero Kallawaya como curandero herbolario.

El Kallawaya como mero *naturista* es más un concepto de autopresentación (apoyado también políticamente) que una realidad. Es un mito como tantos otros. La faceta de los Kallawayas como curanderos herbolarios ha tenido siempre también un peso especial en la investigación precedente: en OBLITAS POBLETE (1969), en GIRAULT (1984, versión castellana en 1987), en BASTIEN (1982, 1983, 1987a), tal vez porque las hierbas son muy fácilmente asibles, visibles, clasificables, y fácilmente se las puede recoger.

Si en absoluto he desmontado alguna vez un mito, ha sido éste –el mito del Kallawaya solamente o principalmente médico de hierbas– el cual he rebatido con toda seguridad, y lo hecho con mis datos etnológicos. La imagen del Kallawaya que surge claramente después *de esa* desmitificación no es sin embargo una imagen deconstruida, una imagen que de alguna manera se hubiera vuelto más pobre, sino que se ha convertido en una imagen Kallawaya infinitamente más rica, la de un médico que no solamente sabe de hierbas sino también de "psicoterapia", de curación simbólica, de ritual; un médico que tiene un concepto mucho más amplio de lo que permite el mito de doctor herbolario.

Falta que los etnohistoriadores conozcan ese hecho para que, dentro de ese mismo marco, busquen por caminos más amplios la huella del pasado sobre la que están reconstruyendo el universo de los Kallawayas. En ese contexto se ha planteado con excesiva estrechez una pregunta, la de si los Kallawayas –que se convirtieron en curanderos tal vez recién en el siglo XVIII– han recogido sus conocimientos herbolarios de los Yungas o del lago Titicaca (SAIGNES 1993). Sus conocimientos herbolarios los tienen ciertamente *también* del lago Titicaca, ya que allá parecen haberse establecido algunos conceptos (Ankari) que están muy estrechamente vinculados con su praxis curativa, y sobre todo con su praxis curativa ritual. La pregunta acerca del origen de los saberes Kallawayas tiene un doble aspecto: se trata de las hierbas pero también, y sobre todo, de la religión y el ritual.

El mito del Kallawaya como solamente *naturista* tiene además otras consecuencias. Ese mito no sólo hace que se restrinja el concepto Kallawaya de curación a lo meramente corporal, sino que también extrae al médico Kallawaya de su contexto cultural, de su región, lo

"levanta" del suelo en el que vive. Además, el mito crea una jerarquía valorativa de las así llamadas comunidades Kallawayas, cuya formulación más extrema la encontramos en Saignes (cf. infra). Las comunidades Kallawayas también deben ser desmitificadas.

El Kallawaya era –eso lo sabemos por lo menos desde 1766– un médico viajero. Y es todavía hoy un médico viajero, a pesar de que se han reducido las regiones de curación a las que se dirige. Hoy los Kallawayas viajan sobre todo a otras regiones de Bolivia. Después de la guerra del Chaco, Argentina ha disminuido mucho en su destino como país de curación Kallawaya. Chile disminuyó más tarde en el tiempo de la dictadura. Perú disminuyó recientemente por la duradera crisis política y económica que hace también inseguro y carente de remuneración el viaje de un médico.

Cuando los investigadores intentaron contar el número de los Kallawayas (cf. BASTIEN 1982, SCHOOP 1982), se plantearon criterios que siguen el mito del *naturista.* Se contabilizaba a una persona como Kallawaya si era, entre otras cosas, un médico viajero, curaba con *hierbas* y dado el caso conocía todavía un par de fragmentos del idioma "secreto" Kallawaya. Al resultado de los censos basados en esos criterios lo llamó un médico-Kallawaya (uno que por lo demás satisfacía esos criterios) "irrisorio", asegurando que ciertamente había muchos más (T-12). Hay médicos Kallawayas viajeros que curan solamente con rituales (p. ej. T-275). Hay muchos médicos Kallawayas que ya no viajan o que nunca viajaron (p. ej. T-96, T-99, T-108, E-3). Existen los *watapuricheqkuna,* los ritualistas del ciclo anual[7], cuyo modo de obrar ritual en primer lugar no se puede diferenciar de la acción ritual del "Kallawaya", y en segundo lugar a menudo está en relación personal con éste. Kallawayas viajeros y no viajeros cumplen una función importante en sus lugares de origen, en sus comunidades, en los rituales del ciclo agrícola y en los rituales coyunturales y de emergencia (p. ej. en casos de sequía y calor). Cuando se incluye el *ritual* como forma de curación –y esto es inevitable, pues ningún Kallawaya cura exclusivamente con hierbas (por lo menos no he encontrado hasta ahora a ninguno, y he conocido a unos

[7] P. ej. T-119, T-124, T-163, T-191, T-193, T-202, T-207, T-223, T-252, T-260, T-264/265.

200)– entonces mal se puede diferenciar a un "Kallawaya herbolario itinerante" de otros depositarios de la función ritual.

Por eso en mi investigación etnomédica Kallawaya he tomado desde el principio un concepto más amplio "del" Kallawaya. Para mí, un Kallawaya es un médico, un curandero que, profundamente enraizado en la religión andina, lo mismo maneja yerbas que saberes rituales, rituales de curación tanto individuales como colectivos, y al que con tal propósito acuden pacientes y otros "clientes".

Y es sólo esa definición del Kallawaya la que permite desmontar otro prejuicio, que cruza toda la investigación Kallawaya precedente. Aparentemente los Kallawayas son exclusivamente varones (cf. p. ej. SCHOOP 1982); la definición exacta sólo se aplica a ellos. La definición de Kallawaya en que se basa mi investigación descubre también a la Kallawaya *mujer*. Voy a dedicar un estudio especial a la *mujer* como médico Kallawaya, como curandera, como "bruja", para desmontar debidamente el mito del Kallawaya exclusivamente varón.

Cómo se define a los Kallawayas, o cómo se definen ellos mismos, depende naturalmente de los respectivos intereses que están en juego, intereses de autopresentación, intereses de investigación, intereses políticos. No existe una definición verdadera o falsa, lo que hay son definiciones más adecuadas o menos adecuadas de acuerdo a determinados intereses y planteamientos. Pienso pues que, si se quiere entender algo de la curación Kallawaya –ya sea desde la óptica del etnomédico, del etnólogo o del etnohistoriador– entonces la más adecuada es la definición más amplia, la que incluye la curación ritual. En su función *curativa* el Kallawaya no puede estar escindido del ritual, es a ese ámbito al que pertenece. Y es sólo a través de su profundo conocimiento ritual como se incorpora también al contexto cultural: su ritual de curación y todo el ritualismo religioso de su región tienen el mismo sustrato.

Vistas así las cosas resulta también una desjerarquización y desmitificación de las pretendidas comunidades Kallawayas. Se sostiene obstinadamente, a través de la investigación, que habría "solamente" seis (o tal vez ocho) comunidades Kallawayas: Curva, Chajaya, Kanlaya, Inca, Huata Huata y Chari. Para el etnohistoriador SAIGNES (1983,

1993) la lista incluso se reduce a una estilización de sólo Curva como *el* lugar Kallawaya, lo que naturalmente a los Kallawayas de Curva les satisface mucho (T-3, T-4, T-7, T-13, etc.). Esa estilización de Saignes induce también a algunos investigadores (cf. PLATT 1983, p. 382) a pensar que Curva sería el lugar a elegir para cualquier etnografía Kallawaya, como si todas las demás comunidades Kallawayas no tuvieran ningún valor. Sin embargo, si se quiere obtener un concepto no restringido de lo que es la curación Kallawaya, la investigación en Curva no es de ninguna manera suficiente. Cierto que Curva es importante, y no hay ninguna duda de que allá viven algunos de los más destacados médicos Kallawayas. Pero eso vale también para Chajaya, Inca, Huata Huata y Chari. Y tampoco esto es suficiente. Se debe incluir también a Lunlaya, Telinhuaya, Kaalaya, Canizaya, Upinhuaya, y sobre todo la gran comunidad de Amarete, con Jotahoco, Urpihuaya y Taquichillani. El substrato de la "medicina" Kallawaya es la *región*, no algunas comunidades aisladas, escindidas de su entorno y del resto de la zona. Pienso que esta mirada extensa abre también una perspectiva fructífera para la investigación etnohistórica andina.

2. La región Kallawaya: situación y condiciones de vida

2.1 El camino antiguo y los nuevos caminos

Tras viajar en todoterreno desde La Paz, la capital administrativa de Bolivia, ocho, diez o doce horas –dependiendo de las condiciones meteorológicas, del estado del camino ripiado y de la imprudencia–, una vez se ha pasado la última cumbre, el Pumasani (casi a 5.000 m de altura), y se ha bajado por el estrecho camino parcialmente dinamitado en la roca, se llega al pueblo de Charazani. Charazani está a 3.400 m de altura y es la capital de la provincia Bautista Saavedra, en el departamento de La Paz. Es la principal localidad de la región Kallawaya.

Son sólo unos 250 km, pese a lo cual se necesita todo ese tiempo de viaje; y ese tiempo de viaje se refiere a un todoterreno. Pero en la

región Kallawaya sólo tienen un todoterreno los sacerdotes, los investigadores (p. ej. yo) y los funcionarios del proyecto de desarrollo de la Comunidad Económica Europea (CEE). La mayoría de las personas viajan, cuando lo hacen, en camión. Éste transita entre La Paz y la región unas tres veces a la semana, y por lo general requiere para ese tramo bastante más tiempo. Transporta personas, productos y ganado menor.

La carretera hacia Charazani –un camino sin pavimento, lleno de baches, canaletas, pedazos de roca y riachuelos que lo cruzan–, fue construida a inicios de los años setenta. Hasta hace poco el camino terminaba en Charazani. Desde Charazani hasta las otras comunidades había solamente senderos. Para mí todavía es ésta una manera familiar de llegar a las comunidades: a pie, hasta Curva, Chajaya, Amarete, Chari.

Hoy hay carreteras que conectan las comunidades, construidas en la región Kallawaya por la Comunidad Económica Europea y CORDEPAZ en el marco de ambiciosos proyectos de desarrollo. Son carreteras que están en mejor estado que el camino por el que se debe viajar desde La Paz (y del que la Comunidad Europea no es responsable) para llegar a esas lindas carreteras. ¿Quién viaja por las nuevas carreteras? El todoterreno de las personas mencionadas: el párroco, los investigadores y los funcionarios de la CEE. Muy rara vez viajan camiones (fuera de los camiones de la CEE). La mayoría terminan todavía en Charazani. Aún no existen productos agrícolas que transportar, que es el propósito para el que se construye las carreteras.

Las carreteras aparecen todavía como "heridas" en un paisaje montañoso. Aún no se han asentado y siempre hay un tramo que no se puede pasar a causa de deslizamientos. La construcción de carreteras ha enterrado en parte viejos caminos de herradura y todavía no se han formado nuevos senderos. Cierto que los caminos carreteros son más largos de lo que eran los senderos, pero dado que el tiempo no es muy importante uno puede conducir por las carreteras su ganado, sus bueyes o sus llamas o alpacas. Por lo general eso marcha bien, es decir que la carretera está a disposición de animales y personas. Pero cuando aparece un vehículo la cosa puede ponerse dramática en la carre-

tera, entre la montaña y el precipicio. Especialmente se espantan las llamas y las alpacas. El camino de huida hacia delante, junto al todoterreno, es demasiado angosto, el vehículo produce miedo –los animales no pueden apartarse, ni a la derecha ni a la izquierda–, y la desbandada es hacia atrás. Me duele el alma cada vez que causo tal drama con mi todoterreno. El que arrea el ganado, que tal vez viene de la *apacheta* o de la feria de Tarucani, o de la feria de Chejepampa, o que ya está en camino por varios días, se encuentra agotado y cubierto de sudor, e impotente frente a esa situación, al igual que sus animales. Lo mejor es detenerse cinco curvas antes, pegarse estrechamente con el todoterreno al cerro, apagar el motor y bajarse para ayudar al que arrea el ganado jalando a un animal –digamos una alpaca– de las orejas y de la cola y haciéndolo pasar junto al todoterreno; después siguen también a veces los otros animales.

También he visto cómo se despeñaban animales que habían caído presa del pánico. La caída de un animal, tal vez incluso con carga, es una pérdida económica muy sensible para cualquier originario de la región que tenga animales, no deja de ser otra "herida" que todavía se le abre a la carretera. Digo "todavía" porque cuando llegue el intenso tráfico que se espera, entonces ciertamente se utilizará para el ganado nuevos senderos y caminos de herradura.

También se ven todavía "heridas" a lo largo de las carreteras. La retroexcavadora con que se construye la carretera se desbarranca y hace que la ladera se precipite hasta el valle. Por ejemplo el sendero que baja por la ladera hacia la pequeña capilla, a la escuela de Lunlaya y a la mayoría de las viviendas de la comunidad, y que ciertamente nunca fue una bajada cómoda, ahora, cubierto por los escombros de la carretera, resulta peligrosísimo. Pregunté a uno de mis compadres originarios de Lunlaya: ¿por qué no hacen ese camino un poco más transitable, por qué dejan que personas mayores tengan que dar todo un rodeo, dado que no pueden ir así bajando y subiendo? Porque después de los derrumbes de la época de lluvia una y otra vez se tiene que volver a excavar las carreteras. Cada año ocurren nuevos deslizamientos en el camino. El cerro primero se tiene que "asentar" y tranquilizarse. Ésa era la respuesta.

2.2 *La hoja de coca y los privilegios de la Comunidad Económica Europea (CEE)*

De todas maneras, tampoco es fácil construir carreteras en la región Kallawaya. Es una región extraordinariamente accidentada, con asentamientos entre 3.000 y 4.800 metros de altura. La región está situada en la ladera este de la amplia cordillera de los Andes bolivianos. La mayoría de los valles de penetración corren de norte a sur; el valle de penetración del río Charazani, con su gran sistema de ríos adyacentes, es uno de los pocos que recorre los Andes en dirección de oeste a este. Al este queda la región húmeda subtropical de los Yungas, a la que por consiguiente los habitantes de la región Kallawaya tienen un acceso relativamente fácil. En seis u ocho días los originarios y mulas de la región Kallawaya llegan a los Yungas de Apolo.

Esa penetración hacia el este le ha dado a la región desde siempre un lugar privilegiado. Y es que en los Yungas no solamente crecen frutas y muchas variedades de hierbas medicinales, que no existen en las alturas de los Andes; en los Yungas crece sobre todo la planta de la coca. Y puesto que la hoja de coca no sólo es el "alimento" cotidiano de los originarios, sino también el ingrediente más importante de todos los rituales Kallawayas, sin excepción, es una hoja muy apreciada.

Se debe diferenciar la hoja de coca de la cocaína, que es un derivado que se consigue después de un largo y costoso proceso de producción. La hoja de coca ni es dañina para la salud ni tiene efectos estupefacientes, tampoco crea dependencia. Los alcaloides de la hoja de coca tienen un efecto suavemente amortiguador. Esos alcaloides se disuelven muy fácilmente cuando se mastica la hoja de coca con un poco de ceniza y plantas (*lejía, llijt'a*), como suelen hacer los originarios. Con ello se amortigua el hambre, la sensación de frío, el agotamiento, el cansancio, los dolores, el peso de noches sin dormir durante los rituales que se extienden por varios días y noches. Alguna de esas condiciones –hambre, frío, decaimiento, etc.–, se da siempre para los originarios de esas alturas en los Andes, y sin coca cualquier originario se siente incompleto a lo largo del día.

La coca es también un don ritual en encuentros, p. ej. cuando se va

de camino por los cerros y en visitas. Por supuesto la coca es también el alimento de los lugares sagrados, de las *apachetas*, de los *cabildos* (lugares sacrificiales) por los que constantemente se pasa en la región Kallawaya y que están deseando una pequeña deferencia en forma de algunas hojas de coca. Y es que ellos están habitados por divinidades.

En ese sentido, la hoja de coca es todos los días un alimento, todos los días un medio de contacto con otras personas y todos los días una forma de homenaje a los dueños o habitantes (divinidades) de los lugares sagrados, de los lugares en que habita el poder (ALLEN 1988, CARTER y MAMANI 1986).

Por las mismas razones ya en tiempos de los Incas la hoja de coca era también muy apreciada, por lo que también en ese tiempo pudo haber tenido gran importancia el espacio vital de los Kallawayas, con su "acceso" a la región de los Yungas, tanto más cuanto que en la época de los Incas este espacio ofrecía un acceso al territorio de los *chunchos*, los "salvajes" de los Yungas a los que se combatía sin cuartel. Según la tradición, fueron los originarios de la región Kallawaya los que lograron la ruptura "hacia abajo" y la victoria sobre los *chunchos,* por lo que fueron correspondientemente recompensados por los Incas. Por eso la situación especial de la región Kallawaya en la ladera este de los Andes, con la penetración oriental a los Yungas, juega un papel importante en la discusión etnohistórica sobre la identidad de los Kallawayas (cf. SAIGNES 1983, 1993).

Esa penetración por el este ha contribuido también a un "privilegio" de que actualmente disfruta la región, el "privilegio" de los proyectos de la Comunidad Europea, los cuales se llevan a cabo junto con instituciones bolivianas (CORDEPAZ). En el concepto de desarrollo económico de la Comunidad Europea para la región desempeña un rol muy importante la carretera que entra en los Yungas en dirección a Apolo, pues se piensa que servirá para un revitalizar el intercambio de bienes en la región. Ésa fue *una* de las razones para el establecimiento de los proyectos de la Comunidad Europea precisamente en la región Kallawaya. Lo que traerá concretamente ese "privilegio", está por ver con el desarrollo de los próximos años. La producción agrícola de la región Kallawaya es hasta ahora, en lo

esencial, una economía de subsistencia. Los proyectos de la Comunidad Europea apuntan al incremento de las cosechas, gracias a nuevas siembras, abonos químicos, insecticidas, carpas solares (cf. infra).

Pero, volvamos a Charazani, el pueblo principal de la región.

2.3 Charazani, el pueblo principal de la región

El establecimiento del pueblo de Charazani es de origen colonial. Alrededor de una plaza cuadrangular (la plaza principal) están ubicadas la iglesia, la Subprefectura, las tiendas y las casas de las familias (relativamente) pudientes. El resto del pueblo es un asentamiento disperso. El pueblo tiene también un colegio de secundaria (que sin embargo no llega hasta el bachillerato) y un hospital con tres camas.

La presencia de la Iglesia católica fue variando en los ocho años que llevo en Charazani. Pero ahora, después de la ampliación del edificio de la iglesia por el padre Víctor Zabala, con todos sus edificios contiguos, con la presencia de dos sacerdotes y varias religiosas, la institución es bastante fuerte y, en todo caso, estable. Por primera vez en esos ocho años la Iglesia ha enviado también a Charazani un sacerdote que habla quechua, el padre Valentín Zapata, quien es muy querido en la región.

Menos fuerte y menos continuo es el funcionamiento del hospital. En Bolivia, después de la finalización del estudio de medicina, cada médico joven debe realizar el "año de provincia", a no ser que pague dinero para liberarse de esa obligación. Muy raras veces los médicos jóvenes vienen con entusiasmo. "El estudio es un ascenso, la relación con los originarios es un descenso, ellos son para mi simplemente muy sucios", con esa simpleza se expresó una vez un médico, que probablemente pensaba que como "blanca" yo debería estar de su lado. Además los médicos –al igual que los maestros– cada vez deben cobrar su sueldo en La Paz. Naturalmente eso significa ausencias periódicas. Para el regreso siempre hay problemas. Huelga. No hay transporte. Enfermedad. Y así puede ser muy bien que el médico esté ausente varias semanas al mes.

En todo caso muchos originarios tampoco van con gusto al médico. Por lo general él no habla su idioma y no entiende casi nada. Ellos prefieren ir al sanitario originario, cuya presencia también es continua. Naturalmente él habla quechua y también receta hierbas, y sabe cuándo hay que remitir el problema a una curación de tipo ritual...

Esa preferencia de una parte de la población, sobre todo de la originaria, muy a menudo conduce a tensiones entre el médico y el sanitario. La consecuencia solía ser siempre que el médico en sus ausencias mensuales cerraba entonces el hospital, de manera que quedaba cerrado el acceso a los pocos medicamentos e instrumentos de tratamiento. Así ocurría que –pese a que en el hospital hay instrumental para extracciones dentales– se arrancaban los dientes con piedras e hilos; lo cual no es agradable, como sé por experiencia propia, pero es todavía el problema más pequeño de los que pueden presentarse.

Las pequeñas tiendas alrededor de la plaza son de los "vecinos" que, o bien se entienden a sí mismos como descendientes directos de los españoles, o son mestizos. Los originarios no poseen tiendas. Según el censo de SCHOOP (1982) la oferta de las tienditas comprende entre 4 y 50 artículos. Hoy podrían ser más. Y es que hoy, con la llegada de los ingenieros y funcionarios de los proyectos de la Comunidad Europea –sobre todo económicamente más fuertes– hay más compradores. Los originarios todavía hacen trueque en las tiendas; traen por ejemplo cebolla y se llevan pan.

Los vecinos constituyen una reducida clase alta, asentada casi exclusivamente en Charazani, ubicada en la plaza de Charazani. Ellos son los antiguos terratenientes, desposeídos en la reforma agraria boliviana (más o menos efectiva) de 1952. Hoy sus terrenos suelen estar todavía en los mejores lugares (en los valles) y son más grandes que los de los originarios. Los vecinos son bilingües (castellano y quechua), saben leer y escribir y envían a sus hijos a estudiar en La Paz.

Entre los vecinos y "sus" originarios, es decir los originarios que viven en las tierras que antes les pertenecían a aquéllos, existe también a veces, todavía hoy, casi una relación de "servidumbre". Ejemplo: un originario de Amarete viene de visita donde un vecino. Éste está construyendo su casa. Inmediatamente se incorpora al originario al tra-

bajo, se le ve en seguida cargando piedras y tierra, mezclando agua y arena. Sin cobrar, por supuesto, pero recibe sopa y coca. Por lo general el originario asume ese tipo de tareas (imprevistas) sin protestar. Y es que cuando él tenga un problema jurídico, o bien tenga algo que ver con las autoridades –ya sea la Subprefectura, la Iglesia o la escuela– entonces dependerá de un vecino: el idioma de la Iglesia, de la Subprefectura y de la escuela es el castellano. La mayoría de los originarios adultos sólo sabe un poco de castellano, o a veces nada. La mayoría de los originarios adultos no sabe escribir. Se sobreentiende que la firma con la impresión digital es una forma originaria de firma reconocida.

Junto a las carreteras y otros muchos proyectos, la Comunidad Económica Europea ha traído consigo otras importantes innovaciones para Charazani. Ha construido una pequeña central hidroeléctrica y ahora en casi todo el pueblo de Charazani suele haber luz. En las calles no hay luz, pues los focos que alumbraban de día y de noche han reventado hace tiempo. En las casas de la plaza hay en todas partes luz, cuando hay energía. En épocas de sequía hay problemas con la energía, pues el río está muy bajo. Muchas casas de los originarios no tienen luz. La luz cuesta dinero. La iglesia siempre tiene luz. Tiene un generador eléctrico propio.

Así es Charazani con sus hoy tal vez 1.500 habitantes. Todas las demás comunidades tienen un aspecto menos "urbano". Pero casi todas las comunidades tienen una capilla, y todas las comunidades tienen su escuela, desde que con la revolución de 1952 se estableció en Bolivia la escuela universal y obligatoria. Pero hay dificultades con la escuela obligatoria. Se necesita a los niños para el trabajo, para el cuidado de los rebaños, para recoger leña, para cuidar a los hermanos más pequeños, para ayudar en el campo, para recoger agua del río. Por mucho que se quiera no siempre se los puede enviar a la escuela...

En la escuela los niños aprenden a hablar castellano, así como a leer y escribir. Ocurre sin embargo que muchos, después de la conclusión de la escuela (cuatro o cinco años), han olvidado otra vez esas artes. No necesariamente lo aprendido servía para el trabajo en las chacras. Naturalmente ahora es otra cosa. Pues cuando se trata de los

créditos agrícolas de la Comunidad Europea se tendría que saber leer y escribir.

2.4 El clima. Frío, humedad, viento

Todas las chozas y las casas de la región están construidas con adobe y cubiertas con paja o calamina. Las casas de los vecinos son espaciosas y tienen ventanas grandes. Las chozas de los originarios son pequeñas y no tienen ventanas. Normalmente toda la familia duerme junta en la choza originaria junto con los animales pequeños. La choza logra así mantenerse caliente por las noches. No se conoce la calefacción.

El clima es muy riguroso en esas alturas. En aquella región existen solamente dos estaciones. La época seca es muy fría –con temperaturas bajo cero por la noche y fuertes variaciones térmicas, de hasta 20 grados, entre el día y la noche– y se extiende desde mayo hasta octubre. Algo más cálida es la época de lluvias, que va desde noviembre hasta abril. Pero en los hechos es más dura. Puede llover literalmente un mes entero, y con el permanente gotear y gorgotear, un día tras otro, todo queda embarrado y húmedo, y sin calefacción no hay forma de calentar las chozas (que están entre 5 y 7 grados).

En alturas de 3.000 hasta 3.800 metros, en las que están situadas la mayoría de las comunidades de la región Kallawaya, hay 100 días de helada al año; pero muchas comunidades están situadas también más allá de esos límites, en ese caso hay que contar con un promedio de 240 días de helada al año. Los asentamientos originarios de los criadores de alpacas y llamas se acercan en parte al límite de los 4.800 metros; eso significa un promedio de 340 días de helada al año (LAUER 1982, 1984). Las oscilaciones diarias de la temperatura –del frío nocturno, o de la helada, al calor– son mayores que los cambios anuales de temperatura. Como promedio anual la temperatura a 2.700 m de altura es de 17 grados, a 4.000 m de altura de 9 grados, y a mayor altura es de 4 grados bajo cero (SEIBERT 1982).

Una característica climática específica de la región, determinada por la situación, son las brisas de valle casi diarias (en tiempo de llu-

via son menos). La brisa de valle tiene un ritmo cotidiano; comienza paulatinamente alrededor de las 9 o 10 de la mañana y es fortísima alrededor de la 1 y hasta las 3 de la tarde. La velocidad del viento es, en promedio, de 3 hasta 5 metros por segundo, pero ya se han medido también vientos de 25 m por segundo y que se mantenían por más de 3 minutos con la misma fuerza (LAUER 1982). KISTEMANN y LAUER (1990), que investigaron exactamente el impulso y la estructura de los vientos en la región Kallawaya, concluyeron, en base a los datos de sus mediciones, que existen tres "estaciones eólicas". Cuando estoy en mi casa en Charazani hacia el medio día tiemblo por la calamina de mi casa y por el techo de paja de mi cocina, y recojo muy rápido la vajilla de hojalata o las mantas o lo que puede encontrarse todavía en mi terraza de calamina, ya que de lo contrario más tarde habré de buscar la vajilla de aluminio y las mantas en algún lugar de mi patio, o más abajo, en el patio del vecino colindante.

Todos los pobladores de la región Kallawaya son campesinos y/o ganaderos, los vecinos son campesinos mayores y los originarios pequeños campesinos. También los médicos Kallawayas son campesinos. En cuanto al ganado, hasta alturas medianas (hasta cerca de los 4.000 metros) se crían ovejas y gallinas, tal vez vacas, un burro o una mula, según el nivel económico de cada uno, y sobre todo cuys. Se necesitan cuys para rituales y el cuy es una comida especialmente festiva. A alturas mayores, hasta a 4.800 metros, se pastorean llamas y alpacas.

Un grupo de investigadores –botánicos, geógrafos económicos, agrónomos y geógrafos (Lauer, Mahnke, Rafiqpoor, Schoop, Seibert, cf. las citas y la bibliografía anterior)– ha aportado elementos esenciales para la comprensión de las condiciones agrícolas en la región Kallawaya; estos investigadores han insistido siempre en que la estructura agraria y el aprovechamiento de la agricultura en la región Kallawaya se adecuan extraordinariamente bien a las extremas condiciones naturales dadas (paisaje de relieve muy intenso, clima de altura, condiciones de viento, suelo pobre en alimentos, cultivo en pendientes escarpadas, etc.). Con la vista puesta en las "modernizaciones" que se encuentran en marcha será provechoso entrar más de cerca en el tema.

2.5 *La estructura agraria tradicional de la región Kallawaya*

En mi corta exposición de la estructura agraria de la región Kallawaya que viene a continuación me baso sobre todo en las investigaciones del Lothar MAHNKE (1982, 1985).

La estructura agraria de la región Kallawaya está determinada, en primer lugar, por la situación topográfica. La zona cae bruscamente hacia el este, hacia los Yungas. Desde las nieves eternas de la montaña más alta de la región, el sagrado Akamani (5.484 metros), sólo hay 9 kilómetros en línea recta hasta la frontera de los bosques, con alrededor de 2.600 a 2.700 metros (LAUER y RAFIQPOOR 1990); sin embargo, el camino a pie resulta muy largo, pues el entorno es extraordinariamente accidentado. En todo caso, hay diversos niveles de altura muy cercanos unos de otros.

Junto a esas condiciones topográficas, el otro factor que determina la estructura agraria de la región es, según Mahnke, el apego a la tradición. La región Kallawaya era hasta ahora un espacio relativamente aislado, separado de los caminos de tráfico principal, de muy difícil acceso, y en la agricultura se han mantenido muchos patrones precoloniales, sobre todo en la *organización agraria*, en los *métodos de trabajo* agrícolas y en las *herramientas de trabajo* tradicionales, las cuales se adecuan de manera óptima a las condiciones de la región.

La gran cercanía de los diversos niveles de altura –con diferente aspecto botánico (SEIBERT 1982) y diferentes condiciones de producción agrícola– posibilita un intercambio activo de los productos de los distintos niveles de altura.

A la región Kallawaya corresponden tres *niveles de altura.* El nivel de los cereales va desde los 2.700 hasta los 3.600 metros de altura. Aquí se cultiva trigo, arveja, haba y maíz. En el nivel medio de altura, desde los 3.600 hasta cerca de los 4.100 metros, se cultiva cebada, papa, oca, quinua e izaño; y a partir de ahí –hasta el límite cultivable de los 4.300 metros de altura–, la papa amarga. En este último nivel de altura también se crían sobre todo llamas y alpacas y se practica el pastoreo de ovejas. Por debajo del primer nivel de altura, de los 2.700 metros para

abajo, ya fuera de la región Kallawaya pero relativamente cerca y con acceso muy fácil, crecen los cítricos y, sobre todo, la coca.

En esas alturas extraordinariamente inclementes (con más de 300 días de helada al año) los criadores de llamas y alpacas no podrían alimentarse solamente de carne de alpaca y papa amarga; ellos intercambian la lana y la carne seca (*charque*) de sus animales con los productos de otros niveles de altura, adquieren papa, legumbres secas y maíz. La carne seca de alpaca juega también un papel importante en el comercio de trueque en los pisos ecológicos más bajos. Cuando en 1984 vino mi marido a la región a visitarme, fuimos una vez a pie durante siete días hacia Apolo, en los Yungas, pues yo quería conocer el sendero de importancia histórica, la vía tradicional para el comercio de la coca y el incienso. Estaba con nosotros un originario de Canizaya, nuestro compadre Silvino Paye, que fue nuestro acompañante y nuestro guía por la selva virgen. De bajada a los Yungas él llevaba un enorme bulto a la espalda, lleno con *charque*, carne seca de alpaca, que allá abajo cambió por coca e incienso, productos que a su vez eran necesarios en su comunidad.

Esas regiones de producción agrícola diferente, que quedan cerca una de la otra, así como el intenso intercambio de productos que en ellas se lleva a cabo, hacen posible una forma de vida prácticamente autárquica (SCHOOP 1982). A primera vista la estructura agraria de la región Kallawaya parece "atrasada" o "subdesarrollada", pero para una observación e investigación más exacta se evidencia que se trata de "formas de adecuación pronunciadas, cuando no incluso óptimas, si se tiene en cuenta las difíciles condiciones agrícolas" (MAHNKE 1982). Esas formas de adecuación estaban en uso, según se pueden probar, ya en el tiempo precolombino y han cambiado muy poco. Las más importantes de esas adecuaciones agro-ecológicas vienen dadas, según Mahnke, por los siguientes seis factores.

(1) *Construcción de bancales.* En ese mundo de cerros escarpados, prácticamente toda la superficie agraria está formada por bancales. Los bancales mantienen firme la tierra vegetal, captan agua de la lluvia y son una protección efectiva contra la erosión de los suelos. Naturalmente que los muros de los bancales deben ser cuidados y

mantenidos permanentemente, lo que constituye una parte muy importante del trabajo de campo local; de lo contrario las consecuencias inmediatas son los derrumbes y la erosión del terreno. En la región Kallawaya, casi en todas partes, los bancales están todavía muy bien conservados.

(2) *Herramientas de trabajo precoloniales.* Los campos de bancales (a excepción del suelo de valle, donde se ha introducido también el arado de madera) se cava con la *tajlla.* Ésta no penetra muy profundo, de esa manera queda una loma de tierra firme, lo que es también una protección significativa contra la erosión del suelo. Los instrumentos modernos son muy difíciles de aplicar, a causa de las dimensiones normalmente reducidas del terreno, de la pendiente y del carácter pedregoso de los suelos. Por eso mismo tampoco son adecuadas las máquinas, ya que éstas por regla general cavan muy profundo (aflojan el suelo hasta 20 cm) y con eso crean más superficies expuestas a la erosión.

(3) *Riego.* El rendimiento se incrementa gracias a sistemas de riego que ya en tiempo de los Incas suponían una tecnología altamente desarrollada. Con el sistema artificial de riego introducido en la agricultura Kallawaya no sólo se incrementa la producción, sino que también se puede equilibrar en cierta medida las oscilaciones de las precipitaciones pluviales.

(4) *Economía de acopio.* Un "singular fenómeno histórico-cultural y económico-cultural" (LAUER 1982), "uno de los más grandes aportes de los pueblos originarios de los Andes" (MAHNKE 1982) es la técnica de la conservación de los tubérculos (papa, oca) que se practica en la región Kallawaya (y en algunas pocas regiones andinas con relaciones climáticas parecidas); en cierto sentido se los deshidrata por frío, p. ej. el chuño. Decisivo para ese procedimiento es el clima con heladas nocturnas, tal como se da de manera óptima en alturas a partir de 3.900 m y hasta los 4.300 m (que es la razón por la que se supone que la mayoría de los lugares de la región Kallawaya están situados precisamente a esa altura). En la época de las heladas más fuertes (junio, julio, agosto) se expone alternativamente la papa al frío de la noche helada y al calor del día. Se la pisa en el agua con los pies, y

la papa así tratada es pelada y después secada. Lo que queda es pura fécula, es el chuño negro y comestible, ligero como una pluma (procedimientos similares se utiliza para la oca y la papa amarga).

(5) *Rotación de cultivos y barbecho.* Los terrenos de la región Kallawaya son trabajados según un turno obligatorio fijado de manera colectiva en la comunidad y que regula la sucesión de cultivos, cosa muy importante para los nutrientes del suelo. También la duración del barbecho (hasta 8 años, ya que los terrenos son pobres en nutrientes) es reglamentada de manera estricta y obligatoria para todos los habitantes de la comunidad. Otros elementos de regulación agrícola son los momentos colectivos de siembra y cosecha; por principio se lleva a cabo la siembra y la cosecha con trabajo comunitario, siguiendo el sistema del *ayni,* en el que cada ayuda es retribuida con otra exactamente equivalente: cosechamos primero tu chacra y yo te ayudo, después cosechamos mi chacra y tú me ayudas.

(6) *Niveles de altura.* Cada comunidad grande dispone de campos en diferentes niveles de altura, y a cada familia se le asigna, en decisiones colectivas, parcelas que quedan en diferentes niveles de altura. Naturalmente que con ello se disminuye en alto grado el riesgo de la cosecha.

2.6 *Medidas de modernización a través de la ayuda al desarrollo*

"Esas seis formas de adecuación" –según MAHNKE– "permiten un aprovechamiento agrícola del espacio de montaña tropical, difícil de cultivar, que asegura suficientemente la alimentación de la población. Al mismo tiempo, se carga relativamente poco el ecosistema y se mantiene un equilibrio. A través de la transferencia no meditada de métodos y máquinas europeas se rompió muy rápidamente ese equilibrio" (1982, p. 249).

El científico Mahnke escribe en 1982 que la agricultura de la región Kallawaya no ha sido hasta ahora seriamente afectada por las influencias de la modernización y las medidas de ayuda al desarrollo, y que allá donde se ha probado la modernización (en los valles, en los

grandes terrenos de los vecinos) no por eso ha mejorado en manera alguna la situación de la agricultura (p. 253). Y advierte: "En toda intervención externa se debe... tener claro que de ahí pueden partir influencias perjudiciales con daños difíciles de calcular para la cultura agraria de los Kallawayas que en gran medida todavía funciona" (p. 254).

Y LAUER (1984) expresa: "El espacio Kallawaya es un ejemplo de cómo un sistema agrario antiguo pudo seguir funcionando con gran capacidad de adecuación al potencial de la naturaleza. Sería lamentable que una política de desarrollo mal entendida pudiera terminar con ese sistema a través de un cambio radical y con violento" (p. 54).

Desde que se estudió esto y se expuso en tono de advertencia ha ingresado a la región la Comunidad Europea en colaboración con instancias e instituciones bolivianas, y la situación ya se ha modificado de manera permanente (cf. supra la construcción de caminos). Esa masiva ayuda al desarrollo llamada (irónicamente) "Micro-Proyectos Rurales" tiene los siguientes objetivos (CEE-CORDEPAZ 1989).

1. Recursos de agua (22%)
2. Construcción de caminos (18%)
3. Infraestructura agrícola (23%)
4. Aumento de la producción agropecuaria (25%)
5. Medidas de protección ambiental (7%)
6. Créditos agrícolas (2%)
7. Capacitación de los originarios (2%)

Entre paréntesis se indica el porcentaje de dinero que fue invertido en la región Kallawaya para los distintos objetivos.

La partida mayor corresponde al aumento de la producción agropecuaria (25%). Fueron cultivadas tres parcelas ejemplares con nuevas variedades de papa; según el informe las familias beneficiadas han sido 230; además se construyeron instalaciones experimentales para el cultivo de café, de las que se benefician 260 familias (fuera de la región Kallawaya).

Entre las medidas de infraestructura agrícola, la segunda partida más grande con el 23%, se menciona las siguientes medidas parciales:

construcción de escuelas en dos comunidades, de las que se benefician, según datos de la Comunidad Europea, 130 y 25 familias respectivamente; construcción de un *baño antisárnico*, aprovechable por 140 familias; vivienda para el jefe del proyecto en Huasahuayco, Charazani; así como la construcción de un molino, que beneficia a "10.000 familias". Este último dato no está claro, ya que según el censo de 1976 (citado en MAHNKE 1985) toda la provincia tiene solamente cerca de 10.000 habitantes; naturalmente que también pueden beneficiarse del molino personas de fuera de la provincia, sólo que entonces la distancia es bastante larga.

La tercera partida más grande, 22% para recursos de agua, se refiere a la construcción de canales de riego para los campos de cultivo y a la provisión de agua potable, seguida por la construcción de caminos con el 18% de los recursos. Las otras medidas de desarrollo (protección ambiental, créditos agrícolas, capacitación para los originarios) emplean solamente una pequeña parte de los recursos invertidos (en total 9%).

La posición de los vecinos frente a la ayuda al desarrollo de la Comunidad Europea es –hasta donde he podido ver– unánimemente positiva. En su visión aquélla promete crecimiento, progreso, vinculación con la modernidad. También los originarios jóvenes suelen ver los proyectos de manera positiva; por una parte les da trabajo (antes se tenía que emigrar a La Paz para ganar algo de dinero); por otro lado, ellos confían en que los caminos construidos también traerán camiones, y camiones que circulan algo transportarán. Pero también muchos originarios son muy escépticos, a lo cual ha contribuido con seguridad el fracaso que sufrió la introducción de la papa gigante, la papa *alfa*. Para la papa *alfa* se tenía que abonar la tierra artificialmente y se tenía que fumigar las plantas con plaguicidas. Para la adquisición de esos bienes los originarios se endeudaron. De todas maneras la papa floreció espléndidamente y todos se admiraron de su gran tamaño. Lamentablemente no se pudo almacenar la papa pues se echó a perder muy rápidamente. Tampoco se pudo preparar *chuño*. El intento de algunos vecinos e originarios de vender en La Paz el excedente de la producción, fracasó (T-129, TI-132, TI-146, T-217). Hoy ya no se cultiva más papa *alfa* en la región.

La aceptación de los proyectos de la Comunidad Europea en la región Kallawaya es diferente según los sectores de población y además es cambiante; y con frecuencia es simplemente ambivalente.

Lo que esos proyectos y medidas traen consigo en particular para el desarrollo económico de la región –y lo que significan para el estatus cultural de la región– sólo se podrá saber por observaciones de largo plazo realizadas por expertos agrícolas, investigadores del ecosistema y antropólogos culturales. LAUER y RAFIQPOOR (1990), que pertenecían al grupo de investigadores de ecosistemas que investigaron la región Kallawaya antes de los proyectos de la Comunidad Europea (Lauer, Mahnke, Rafiqpoor, Schoop, Seibert) son escépticos: la región Kallawaya estaría en el "umbral de un cambio radical". La región, caracterizada hasta ahora por una alta adecuación al potencial fáctico de la naturaleza, se vería ahora expuesta a "un cambio radical a través de una política de desarrollo moderna y rigurosa", la cual tendría como consecuencia "una abrupta desestructuración de la sociedad" (P. 45).

2.7 Las condiciones de vida de la región Kallawaya: algunos problemas centrales[8]

Por muy importante que sea el que dichos investigadores nos remitan al sistema agrícola que de manera tan excepcional se adecua a las condiciones de la naturaleza, por importante que sea el que ellos hagan escuchar sus palabras de advertencia, no por eso se puede dejar de lado que las condiciones de vida en la región Kallawaya se han visto seriamente agravadas por distintos factores, algunos de ellos también nuevos.

(1) *Atención de salud e índices de mortalidad.* Uno de los factores negativos más importantes de la región son las deficiencias en la atención de salud[9]. Aquí quiero sólo tratar un indicador, el índice de

[8] Los datos de este volumen proceden del año 1991 cuando el original fue publicado en alemán.

[9] Los datos que siguen sobre la mortalidad y la situación alimentaria los he tomado de BROCKMANN (1986).

mortalidad. La esperanza de vida promedio en Bolivia es de 46,8 años. Como promedio ningún adulto puede esperar una vida larga.

Tatay Valentín tiene ahora más de 90 años. Ocho de sus hijos llegaron a la mayoría de edad, se casaron y tuvieron hijos. Ninguno de sus ocho hijos sigue vivo. En mayo de 1990 murió su último hijo a la edad de 48 años.

Los datos mencionados se refieren al promedio de esperanza de vida de toda la población de Bolivia, incluidas las grandes ciudades, donde la atención de salud es claramente mejor. La esperanza de vida promedio en el campo, como p. ej. en la región Kallawaya, se encuentra sin duda por debajo.

También en lo que hace a la mortalidad infantil se dan en Bolivia claros desniveles entre ciudad y campo. En el campo cada mujer da a luz como promedio entre siete y diez hijos. Mientras que la mortalidad infantil antes de los dos años de vida, válida en general para toda Bolivia, alcanza el 21%, en el altiplano y en las regiones montañosas alcanza el 33 y hasta el 35%. Según una investigación del Instituto Nacional de Nutrición y Alimentación, el 49% de los niños y niñas que están entre 0 y 59 meses de edad padecen desnutrición, siendo la situación particularmente difícil en niños y niñas de 12 a 23 meses. A esa situación de desnutrición se deben también muchas enfermedades, entre ellas también los dos grupos de enfermedades que juntas ocasionan el 70% de las muertes infantiles: enfermedades respiratorias e intestinales (tos, resfríos; diarrea).

Cuando se conoce esas estadísticas, se siente una muy afectada, sin embargo no resulta extraño cuando *mamitay* Manuela Mamani, a mi pregunta de cuántos niños tiene, responde: "He dado a luz seis veces". No tiene ningún hijo. Ninguno de ellos ha llegado a cumplir un año.

También la mortalidad postparto de las madres es aterradoramente alta, no tengo datos al respecto, sólo lo que sé de la región. Cuando es Todos Santos y se visita en el cementerio a las "almas nuevas" (los muertos de los tres años anteriores) ¡cuántas mujeres jóvenes están entre ellas! Y la mayoría son mujeres que murieron al dar a luz.

(2) *Escasez de tierra.* Un segundo factor que dificulta las condiciones de vida en la región Kallawaya, justamente en los últimos tiem-

pos (desde la Reforma Agraria de 1953) es la escasez de tierra. Ésta está condicionada en primer lugar por la situación topográfica; en ese escabroso paisaje no es posible la recuperación de tierras, todos los terrenos cultivados desde tiempos antiguos se encuentran en pequeños bancales bien cuidados. Pero los cambios en las normas de herencia, a partir de 1953, y la constante subdivisión de la tierra relacionada con ellas, no han hecho otra cosa que agudizar el problema. Dado que en la región Kallawaya apenas hay trabajo –por lo menos antes del ingreso de la Comunidad Europea (y seguramente también después)–, la gente joven debe emigrar a La Paz para buscar su sustento.

En varias comunidades –de manera especial en Amarete, donde la presión de la escasez de tierra es particularmente fuerte– se crean proyectos de colonización y pequeñas cooperativas de producción para combatir el problema. Hay p. ej. un gran proyecto de colonización en el que participan alrededor de 40 hombres, que desmontan tierra más abajo, en la pendiente andina de los Yungas. O hay el intento de poner en marcha la cría de gallinas en el marco de una cooperativa. Lo que producen los proyectos de colonización y asentamientos de colonización, así como las cooperativas de producción, se distribuye según el mismo sistema de otros productos de los pisos ecológicos: a través del intercambio. Los habitantes de Amarete pueden proporcionar papa a los jóvenes yungueños de sus comunidades (los colonizadores de los Yungas); los yungueños envían a su comunidad coca y frutas cítricas.

(3) *Estructuras sociales y administrativas.* Seguramente un tercer factor que crea dificultades en la región es el de las estructuras sociales y administrativas originarias, vigentes desde la reforma agraria. Con la reforma agraria se expropió a los terratenientes (de manera más o menos efectiva) y se repartió la tierra. Es un proceso que todavía no ha concluido; conseguir los papeles de la propia tierra constituye un increíble despliegue burocrático, de manera que para muchos originarios la posesión de la tierra está todavía *en trámite,* es decir que se encuentra perdida en los vericuetos de la administración.

Tampoco se puede afirmar que con la expropiación de la tierra haya cambiado en todos los casos la relación entre los antiguos lati-

fundistas y los originarios. Continúan por un lado la explotación y por otro el avasallamiento. Y sólo poco a poco crece la conciencia originaria respecto de este sistema (T-217). Conviene dejar establecido que la *capacitación* –la llamada "formación permanente", que es parte de los proyectos de la Comunidad Europea– tiene como objetivo, entre otras cosas, la promoción de esa conciencia (cf. la revista *Ayllu*). Por supuesto dicho objetivo sólo supone el 2% de las sumas invertidas en la región. En mi opinión son dignas de aplauso todas las medidas que fomenten la independencia de los originarios, y entre ellas están cosas tan sencillas como la construcción de la sede sindical. ¿Dónde acostumbran reunirse los originarios?, ¿dónde existe una habitación suficientemente grande que albergue a todos? Normalmente sólo pueden ser la escuela, la iglesia o las viviendas de los antiguos terratenientes. Naturalmente los anfitriones pueden estar presentes en las reuniones. Sin embargo los intereses de los antiguos terratenientes, de la Iglesia y de los maestros, por un lado, y los de los originarios por otro no siempre pueden ser objeto de deliberación en un mismo espacio físico.

Junto a la pervivencia de esas viejas estructuras de clase, también la autoadministración campesina, tal como está vigente desde 1953, constituye un problema que no se puede pasar por alto. Cada comunidad originaria se administra a través de un sindicato que se elige de nuevo cada año. El sindicato tiene un presidente, un secretario general y varios secretarios para asuntos sociales, deportivos, escolares, etc. Cada originario de una comunidad –sea o no idóneo– debe ir pasando por esos cargos, que además llevan consigo altas erogaciones de dinero a lo largo del año ritual. El problema está sobre todo en que estos sindicatos están restringidos a una estrecha *comunidad*, además de que cada año cambian. De manera que no es posible que varias comunidades emprendan razonablemente iniciativas integrales, ni tampoco aquellas que para su desenvolvimiento requieren un largo período de tiempo. Cada sindicato quisiera marcar el año con su propio sello especial. Pero si por ejemplo el camino que ellos han comenzado a construir no está listo a fin del año de gestión, se apagó el interés. Es sin duda una laudable iniciativa cuando la Comunidad Europea, en el marco de los proyectos que apoya en la región Kallawaya (concre-

tamente en el marco de ese 2% dedicado a capacitación), apoya "asociaciones" transcomunitarias en las que se juntan varias comunidades para determinadas medidas económicas.

(4) *Pérdida de la cultura.* Finalmente el cambio cultural es también un factor que crea presiones y significa dificultades. Cuando las tradiciones cambian, por lo menos en ese tránsito se dan siempre problemas y conflictos. La economía monetaria, el éxodo rural, las promesas de progreso de los proyectos de la Comunidad Europea –y muchos otros factores más– operan un cambio cultural. Estoy desde hace ocho años en la región Kallawaya, y el cambio cultural sucede ante mis ojos. Hace cinco años habría sido todavía impensable lo que ocurrió en el último año: en Inca Roca no se realizó el gran ritual anual del Picha de Vara (R-13). En Upinhuaya no se llevó a cabo el Kallay de agosto (R-16, R-42, R-50, R-52). No se realizó nada en Saganacón (R-15), nada en Huata Huata (R-47, R-51). He conversado detalladamente con los ritualistas principales, con los médicos y con otras personas de todas esas comunidades y he documentado las conversaciones en grabadora, les he preguntado ¿por qué?... Y a pesar de que existen distintas constelaciones de razones (muy diferentes en Upinhuaya que en Inca), hay sin embargo algo común a todas las comunidades, y es que ni los ritualistas principales ni los comunarios *mantuvieron* la tradición. Cierto que todos dicen: "Habrá una desgracia con la cosecha, porque no hemos presentado ofrendas a la Pachamama y a los cerros sagrados", pero a pesar de todo no lo han hecho. Hay cambio cultural, desintegración cultural.

(5) *¿Resignación?* En la región Kallawaya los *bajones* en la cosecha no son solamente una amenaza (cf. supra), sino una experiencia concreta y repetida. Los últimos años fueron tiempos de sequía. Muchas comunidades llevaron a cabo sus grandes rituales colectivos "para llamar la lluvia" (R-22, R-23, R-27, R-28). He hablado también con los ritualistas principales que llevan a cabo los rituales para llamar la lluvia en diferentes comunidades, quería saber por qué no llueve, y –si bien se llevó a cabo los rituales– ¿por qué *a pesar de todo* no llueve? Uno de los argumentos que se mencionaba más a menudo en esas conversaciones (que en total fueron 26) es: *Pachakutijinachu, i. Qon-*

kaykusqaykuraykuchá (El mundo está fuera de quicio ¿no es cierto? probablemente porque nosotros olvidamos [nuestras tradiciones...]). Cuando a pesar de todo, como ocurrió el último año, en algunas comunidades no se realizan los rituales principales del año, la impresión que se percibe es de resignación. Éste no es el espacio para tratar las preguntas acerca de las causas, de los síntomas y efectos de la resignación, de la pasividad, del cansancio, de la indiferencia o desesperanza, o como quiera que se intente describir las observaciones que se trata de resumir. Siglos de explotación y opresión dejan sus profundas huellas. ¿Contribuyen a esa complejidad la religión andina, los patrones mentales andinos, los rituales andinos –en combinación con la Iglesia católica (que no fue importada al mismo tiempo que la llamada "ética protestante")–, con la ayuda para el desarrollo de la Comunidad Europea y otras influencias? En otro lugar trataré con mayor amplitud estas cuestiones. Lo que es seguro es que hay resignación, y que probablemente ella sólo cede temporalmente en las grandes fiestas de las comunidades, en las fiestas del patrón protector de la comunidad y en las fiestas que se realizan en el contexto de los grandes rituales colectivos del ciclo agrícola. Entonces, la alegría no tiene límites (y a veces tampoco la bebida). Sin embargo la escenificación cambia fácilmente de una alegría total a dramas de lágrimas y tristeza, de rabia y dolor profundo por el curso del mundo (R-63).

3. La investigación Kallawaya precedente y los objetivos propios de la investigación

Esta cultura secular de la región Kallawaya, que actualmente está sometida a una considerable presión de cambio, es el objeto de mi trabajo de investigación. Al principio el punto de partida de mi investigación era muy estrecho: quería investigar la tradición de la curación ritual de los médicos Kallawayas. Sin embargo, comprendí bien pronto que tal delimitación no era posible. La curación ritual Kallawaya es expresión de la religión andina. Es la religión de los agricultores originarios y

por eso no es separable de aquellos rituales colectivos que se refieren al ciclo agrícola anual. A partir de esos rituales colectivos recién se puede entender muchos aspectos de la curación ritual en sentido estricto, de la misma manera que el profundo conocimiento de la curación ritual en sentido estricto, recién permite entender plenamente el ritual colectivo de la región Kallawaya. Así pues, a partir de la intención inicial, que era entender la curación ritual Kallawaya, se amplió necesariamente mi planteamiento a la investigación de la cultura ritual de la región Kallawaya.

La región Kallawaya –sobre todo a causa de la reputación legendaria de los médicos Kallawayas (cf. Sección 1)– ha atraído ya a muchos observadores con intereses etnológicos y a investigadores etnológicos. Ya en MUNDO ANKARI 1 (1990, 1991) he presentado un resumen detallado del estado en que encuentra la investigación etnológica Kallawaya, y lo he completado en los siguientes volúmenes (1992, 1993a, 1995, 2008); ahí he mostrado cómo la imagen del Kallawaya, tanto en textos precientíficos como en textos científicos, oscila entre dos polos muy extremos. Por una parte encontramos una perspectiva según la cual los curanderos Kallawayas son médicos maravillosos, con normas morales particularmente elevadas, y por otro lado imágenes que los presentan como tramposos, explotadores, malvados que causan la muerte de los pacientes. En el Volumen 1 también he mostrado de qué manera grotesca se transmite hoy esas imágenes, incluso en las escuelas de Charazani, donde los niños y niñas de los Kallawayas pueden leer en el texto escolar cuán canallas son sus padres[10].

Más allá de esas valoraciones polarizadas, las investigaciones etnológicas más importantes de la región Kallawaya provienen de OBLITAS POBLETE (p. ej. 1963/1978, 1969, 1971), GIRAULT (1984/1987), BASTIEN (1978, 1987b, entre otros), RANABOLDO (1986) y RANABOLDO y MARTÍNEZ (1987). Fuera de los volúmenes de MUNDO ANKARI ha aparecido desde entonces poca literatura etnológica nueva sobre la región Kallawaya.[11] Vale la pena mencionar algunos trabajos de

[10] Cf. MUNDO ANKARI 1, Capítulo 1.
[11] Estado del año 1990.

Bastien, pero que –con una excepción (BASTIEN 1989b)– se ocupan sobre todo de los conocimientos herbolarios de los médicos Kallawayas (BASTIEN 1989a, BASTIEN, MAHLER y REINECKE 1990) o bien de cuestiones bastante generales acerca de la colaboración entre la medicina tradicional y la occidental (BASTIEN 1987, 1990); como también los trabajos póstumos del investigador francés-andino GIRAULT, por una parte su diccionario del idioma Kallawaya (1989), luego su libro sobre el ritual andino (1988). Este último es la tesis doctoral de Girault del año 1972; ciertamente la tesis está llena de detalles muy ricos, pero como material comparativo plantea problemas en la medida en que a menudo no se señala la base metodológica con que fueron recogidos los datos, y sobre todo a qué espacios andinos de investigación se refieren sus datos.

Como quiera que en los anteriores volúmenes MUNDO ANKARI (1990, 1991, 1992, 1993a, 1995, 2008) ya he tratado la investigación etnológica Kallawaya precedente, no desearía detenerme aquí nuevamente en detalles, pero sí destacar dos características de la investigación realizada hasta ahora, las cuales también aclaran la peculiaridad de mi propio enfoque.

La investigación Kallawaya precedente –como ya se ha mencionado en la Sección 1, en la discusión etnohistórica– se ha referido esencialmente a la investigación de la *medicina* Kallawaya, y dentro de la medicina Kallawaya esencialmente a la cara *herbolaria* de su sabiduría. Una investigación profunda de la *curación ritual Kallawaya* y de los *rituales colectivos Kallawayas* definitivamente estaba y sigue estando por hacer.

Otra peculiaridad de la investigación Kallawaya precedente (que comparte con la parte mayor de la etnología de los Andes) es su carácter "mudo", ya mencionado brevemente más arriba. La investigación precedente se basa en observaciones, noticias y pensamientos tales como las que han visto y concebido los investigadores, y exclusivamente en sus propias palabras. El "investigador" nos comunica lo que ha visto y comprendido; los "investigados" no tienen voz. El investigador habla, indica y teoriza; el investigado –aquí realmente en el sentido más verdadero, la persona como "objeto" de investigación–

permanece mudo. En otro lugar[12] he expuesto y documentado de manera detallada a qué insuficiencias, e incluso a qué conclusiones falsas, puede conducir tal metodología. A diferencia de ésta, mi propia investigación es una "investigación hablada": los médicos Kallawayas, los ritualistas, los pacientes de los rituales de curación tienen expresamente la palabra, tanto en el idioma originario (quechua) como también en la traducción. Yo también interpreto, también teorizo, pero la primera palabra le corresponde siempre a la descripción, a la documentación; la primera palabra la tienen los Kallawayas, no yo.

Mi objetivo superior no es por tanto divulgar mis pensamientos y mis teorías, sino *documentar* la cultura Kallawaya. En primer lugar está lo que ella es, no lo que yo pienso. La cultura Kallawaya está en proceso de cambio, no sabemos lo que podrá haber cambiado en cinco o diez años. Quisiera contribuir a "mantener" su riqueza, auque sólo sea en el nivel bidimensional del papel. La documentación de esa cultura –una documentación detallada, paciente, respetuosa– es mi objetivo principal. Y eso no solamente para quienes la estudiamos desde afuera, sino también y sobre todo para los portadores de esa cultura, los varones y mujeres de la región Kallawaya; por eso es para mí tan importante devolverles mis libros a las personas de las que ellos hablan. La condición mínima para ello es que los libros sean traducidos al castellano[13], que los libros se publiquen en Bolivia a ser posible (cf. RÖSING 1990, 1991, 1992, 1993a, 1995, 1996) y que allá sean asequibles (cosa que todavía no está resuelta).

Fuera de eso tengo todavía una serie de objetivos específicos, teóricos y prácticos.

Entre mis objetivos teóricos está la consideración del ritualismo curativo Kallawaya desde el punto de vista de una teoría de la curación simbólica (cf. planteamientos en MUNDO ANKARI 1, 2 y 3). Mi objetivo práctico más importante puede describirse con una cita.

[12] RÖSING (1990c); MUNDO ANKARI 2, Capítulo 12; MUNDO ANKARI 3, Capítulo 6.

[13] Gracias a un apoyo parcial de Inter Nationes eso fue posible para MUNDO ANKARI 1 y MUNDO ANKARI 2.

Al comienzo de la serie MUNDO ANKARI inserté en el primer volumen una formulación de HEINRICHS (1981):

> Desde la propia cultura experimentar la otra y desde la otra cultura encontrar accesos a los elementos de la propia que todavía no están a la vista o están escindidos ... (p. 10).

Esa formulación –sobre todo su segunda parte– perfila el objetivo práctico. Desde la visión de mundo, desde la manera de vivir, desde el conocimiento de la cultura Kallawaya, surgen preguntas críticas y perspectivas críticas respecto de nuestra propia cultura. Y uno de mis objetivos más prácticos es lanzar preguntas y mostrar esas perspectivas. Ese objetivo no es práctico en el sentido de que yo, con recetas en la mano, me ponga a esperar el momento en que éstas puedan considerarse acabadas; más bien es práctico en otro sentido: En el proceso de mi investigación y en el proceso de mi propia comprensión, lanzo constantemente preguntas dirigidas a nuestra *praxis* de vida, en ese sentido es un objetivo práctico.

No conseguiré ninguno de los objetivos de mi investigación Kallawaya. Sería arrogante afirmar eso. La documentación de una cultura sólo puede ser incompleta, una vida entera de investigación no alcanza para hacerlo. Lo que puede lograrse es realizar un pequeño aporte. En el mejor de los casos se podría también esbozar una teoría transcultural de la curación simbólica. Faltan datos comparativos. Un menosprecio de la documentación, bastante difundido en la etnología, y el carácter mudo de la investigación, hacen difícil conseguir datos comparativos. El objetivo práctico de interrogar lo que hay detrás de nuestra práctica de vida desde el conocimiento de la manera de vivir de los originarios Kallawayas, es también algo que nunca puede quedar concluido, es más bien como una permanente y silenciosa tarea de penetrar, preguntar, sacudir.

El que no se pueda alcanzar los objetivos no me debe impedir perseguirlos. De la jerarquía de esos objetivos se desprenden también las premisas y los accesos metodológicos de mi investigación Kallawaya, que deseo presentar brevemente en la siguiente sección.

4. Premisas de investigación y accesos metodológicos

4.1 Etnología y ritual científico

La etnología o antropología cultural, la disciplina científica que procura entender culturas "extrañas", tiene una larga historia de alianzas nada sanas (p. ej. alianzas en interés del colonialismo) y de valoraciones etnocéntricas. No ha pasado todavía mucho tiempo desde que se discutía si los indios eran verdaderamente personas o acaso eran monos... Y es que las personas deberían estar vestidas como nosotros los occidentales, deberían tener modales de comer como nosotros, deberían tener una moral como nosotros, poseer razón y racionalidad como nosotros. Se habla de etnocentrismo cuando ese "como nosotros" llega a ser la medida para la desvalorización del otro. Lo que no es "como nosotros" es primitivo, irracional, mágico, anticuado, estrecho, atrasado, defectuoso.

Hoy ya no discutimos si los habitantes de otras regiones del mundo son personas o monos, pero la valoración etnocéntrica, si bien algo más sutil, sigue perfectamente viva. En la introducción he dado ejemplos.

Frente a la valoración etnocéntrica negativa llega recientemente una tendencia positiva "etnocentrífuga". En realidad lo que pasa aquí es que se invierte la valoración. Se glorifica la vida de esos "primitivos" que antiguamente se despreciaba. La añoranza de una relación con la naturaleza, de la religión, el ritual, lo extraño, lo exótico, lo remoto, lo originario, se convierte en una nueva medida de lo positivo. En parte esta posición se relaciona con una crítica bien fundamentada de la parte negativa de nuestra cultura "progresista", y da un impulso a la reflexión crítica (GREVERUS y HAINDL 1983). Pero en mayor medida es realmente una tendencia etno*centrífuga*, es introspección, huida y enajenación de la realidad (GREVERUS 1990).

Como si ese doble frente en el que se mueve la etnología no fuera ya suficiente para señalar peligros, se suma todavía otra tendencia, la de un etnocentrismo intra-científico de cuño especial. Esto tiene que ver con un fenómeno que la propia etnología estudia de buen grado, con el *ritual.* Pero no con el ritual de los otros pueblos, sino con el

ritual intra-científico que se apoya en la etnología lo mismo que en otras disciplinas del sistema científico (cf. al respecto SPIEGEL-RÖSING 1973; SPIEGEL-RÖSING y SOLLA PRICE 1977; SPIEGEL-RÖSING y SCHWIDETZKI 1982).

La ciencia, un subsistema de nuestra cultura, y sus miembros (investigadores, docentes de educación superior, etc.) actúan de acuerdo a valores, reglas y rituales que también están marcados por la cultura global. Si se cumple especialmente bien con esos valores, reglas y rituales, se avanza, se triunfa, se logra llegar "arriba". Con seguridad no es éste el lugar para profundizar con precisión en los resultados de la investigación sobre la ciencia (de la disciplina que investiga la ciencia como sistema) con el fin de mostrar lo que significa semejante análisis para la orientación axiológica de la etnología. Sólo lo quiero insinuar.

Así como la novedad, la velocidad, la funcionalidad, el ahorro del tiempo, la originalidad, el valor de la conversación, etc. son valores de la cultura global occidental, éstos valen también para sus subsistemas culturales, p. ej. el subsistema ciencia. Pero lamentablemente ya no hay en la etnología nada nuevo que descubrir –al menos ya no rápidamente–. Muchas culturas extrañas, costumbres y usos extraños ya son conocidos. Si queremos descubrir más, el proceso de investigación tiene que ir mucho más a fondo, ser mucho más profundo, necesita mucho más tiempo, mucha más preparación, muchas más permanencias en el campo. Pero esto contradice el imperativo de la rapidez. A fin de cuentas no se puede holgazanear ocho años en una región extraña cuando se quiere lograr el doctorado y se quiere hacer carrera en la ciencia...

Dado que la investigación profunda requiere tiempo y la inversión de tiempo es contraria por lo general a los cálculos de carrera, y dado que una mirada superficial no descubre "nada nuevo" en el objeto, entonces la producción de lo nuevo es meramente mental. Hoy se trata, pues, de *teoría* etnológica, de *constructos*, de *estructuras*, de *modelos* de sistemas culturales. ¿Qué significa todo eso?

No interesa p. ej. el cómo transcurre un ritual en particular, qué sucede, qué se dice, qué se pide, de qué se trata; lo que interesa es más

bien el *cultural pattern*, el modelo cultural con sus reglas tal como podría manifestarse en el ritual. Ahora bien, se podría pensar que estas dos partes están íntimamente relacionadas y que la construcción teórica de un "modelo cultural" presupone el conocimiento del proceso exacto. Pero ese conocimiento supone una profunda investigación, y resulta que para eso no hay tiempo. Si a esto se añade el principio metodológico del mutismo, la solución de la contradicción está alcance de la mano. Lo que el investigador no conoce, lo suple a través de constructos mentales (cf. los ejemplos en RÖSING 1990c).

Sin duda la imagen está un poco simplificada –espero que no se me lo tome en cuenta– para poder expresar el punto del sutil etnocentrismo de la etnología al interior de su propia disciplina. A muchos etnólogos no les interesa en absoluto lo que es la otra cultura. Lo que interesa es la propia teoría. De ese etnocentrismo etnológico no se sigue que –como ocurría en su momento con los investigadores etnológicos– tengamos que desvalorizar lo otro, en ningún caso. La cosa es más simple. Para empezar ni siquiera lo tenemos que percibir (con precisión). Ésta es una forma mucho más sutil de menosprecio que el antiguo y trivial etnocentrismo de la visión de los originarios como monos.

Si ahora tengo que localizar mi propia investigación dentro de esas corrientes, habré de decir que por una parte está completamente pasada de moda, y que por otra parte, desde el punto de vista intracientífico, es disconforme con el sistema y además de una manera realmente desagradable.

Mi investigación no está pasada de moda en sus métodos, pero sí pasada de moda en lo que hace a la orientación de sus objetivos. Está pasada de moda, porque realmente todavía quiere saber cómo es lo que se quiere investigar, porque le concede radical prioridad al investigado (en este caso la cultura Kallawaya y sus personas) antes que al investigador (a mí como investigadora y a todas las inteligentes teorías que yo puedo tener), está también pasada de moda en la medida en que *se demora* en el planteamiento de la problemática, hasta que ésta se haya abierto sin mi teorización violenta. Dado que tengo el título de doctora, que estoy habilitada como profesora universitaria,

que tengo ya la cátedra universitaria –y por consiguiente no necesito mi investigación para ninguna de esas etapas de mi carrera– ciertamente me encuentro en una posición privilegiada para perseguir semejantes objetivos pasados de moda con métodos modernos...

De los resultados de tal orientación se desprenden ciertamente medidas que resultan desagradables para otro tipo de investigación etnológica, y es aquí donde la disconformidad comienza a ser desagradable. ¿Trabajo de campo sin conocer el idioma de la región? ¿Viajar rápidamente allá por un año? ¿Entrevistar a tres informantes y anotar lo que se ha entendido? De 100 tipos de rituales ¿documentar uno solo? ¿Resumir lo observado en apenas algunas palabras? ¿Pasar entonces enseguida a los propios constructos? ¿Y asegurar para terminar que se ha descifrado "la" cultura andina (o alguna otra)? Ante la orientación disconforme se despliega la diferenciación, la variedad, la variación, y también las contradicciones de una cultura. P. ej. he mostrado en MUNDO ANKARI 2 la alta variedad regional de la preparación de la *mesa*; ésta es tan diferente de comunidad a comunidad que puedo identificar inmediatamente si pertenece a la comunidad A, B o C. En esas condiciones queda prohibido hablar de "la" mesa andina, cuando sólo se ha visto una.

Razonamientos muy similares encontré en Ivo STRECKER (1990). Él describe con precisión las consecuencias de un primado de la teoría, y las consecuencias son nada menos que el menosprecio de los investigados, es decir un colonialismo científico:

> La etnología, pienso yo, debe deshacerse de ciertas prácticas que desde Malinowski han dejado cierta impronta en su empirismo. En el primer cuarto de este siglo Bronislaw Malinowski condujo el trabajo de campo etnológico a lo que aparentemente era su forma completa. A partir de entonces el trabajo de campo dejó de ser una recolección fáctica de datos sin teoría alguna, sino que consistía en una intensiva observación participativa, conducida teóricamente y muy concientemente selectiva. A la observación selectiva se añadía la descripción selectiva. A partir de Malinowski el etnólogo que trabaja empíricamente, es decir el etnógrafo,

> no pone a disposición de sus lectores todos sus datos empíricos, sino solamente aquellos que a él le resultan útiles en el proceso de su argumento o para completar una demostración (p. 610).
>
> ...según ese método, el etnógrafo solamente "ilustra" sus puntos de vista teóricos. Él es una especie de administrador solitario del conocimiento acerca de la sociedad que analiza. Constantemente refuta a los demás y se confirma a sí mismo, y nadie sabe cuáles son los datos que realmente tiene él y cuáles no.
>
> Se podría pensar que en tal procedimiento sólo se trataba de una contrariedad intra-científica. Pero lo que lamentablemente anida en todo ello es una cierta porción de desprecio respecto de aquellos a quienes se investiga.
>
> Cuando el etnólogo aparece y se apropia conocimientos que sólo tienen valor para él mismo y para un interés científico bien específico, ¿dónde queda entonces el otro? ¿No estaríamos ante una situación de craso "colonialismo científico"? (p. 611).

Strecker contrapone a ese modelo de etnología tres máximas para la investigación etnológica. Aquí sólo quiero citar dos; a la tercera me referiré con suficiente detalle en el volumen final de la serie MUNDO ANKARI (cf. al respecto Capítulo 8). Contra ese concepto selectivo, que desprecia lo investigado y a los investigados, contrapone él dos máximas: en primer lugar la exigencia de que el etnólogo procure entender prioritariamente la otra cultura en su *peculiaridad,* y en segundo lugar que se le dé un espacio necesariamente importante a la *documentación* –la presentación cuidadosamente descriptiva– de los datos. Mi investigación sigue consecuentemente esas dos máximas.

Parto de la hipótesis de que lo que investigo es más complejo, menos unitario, más contradictorio, más complicado, más enmarañado e impenetrable de lo que me hace creer una primera comprensión. Yo –con mi espíritu *altamente* civilizado– no me acerco a una cultura "primitiva", que yo "destapo" con una llave cognitiva de corte simple.

La complejidad y la sabiduría están más bien *allá*, y no en mí. *Mi* espíritu es el "primitivo". *Él* es el que tiene que crecer. No son importantes mi idioma, mis teorías y sistemas de ordenamiento; se trata más de bien de dejar que la otra cultura hable tanto como sea posible y en su propio idioma, entendido éste tanto en el sentido literal como en el figurado.

Además parto del hecho de que hasta el final de mi proceso de aprendizaje con los Kallawayas no habré entendido todo: ¿podría yo afirmar que entendiendo totalmente *nuestra* cultura? Con ese tipo de actitud fundamental saltan antes a la vista los múltiples rostros y las múltiples facetas de la otra cultura, así como sus contradicciones y sus cerrazones, y diría que junto con eso su riqueza y su *realidad*. Por eso quisiera que mis investigaciones del ritual Kallawaya se entiendan siempre y solamente como una *contribución* a la comprensión de los modos de curación Kallawaya y de su contexto cultural.

4.2 Accesos metodológicos

De esas premisas se desprenden para mi investigación consecuencias nada prácticas. En ningún caso basta mirar lo que vivo en los rituales y tomar un par de notas para luego, revestidas de mis palabras, ofrecérselas al lector. Eso no es suficiente, aunque en los tiempos que corren es exactamente ésa, como he indicado, la buena costumbre etnológica. También necesito siempre la palabra, la explicación, la comprensión del curandero, y por supuesto –vuelvo a repetir– no simplemente en mi dicción, sino en su propio idioma. Inexcusablemente debo aprender su idioma (en este caso el quechua) y dejarlo que realmente sea él el que, como intermediario con nuestro mundo, tenga la palabra, la suya *propia*, no la mía. Por tanto mis casetes quechuas deberán ser transcritos, y las explicaciones del ritualista deberán aparecer en quechua antes de cualquier intento de traducción hecha por mí. Sólo eso asegura la posibilidad de evaluación, solamente eso proporciona la complejidad del otro ámbito cultural. Con mis premisas, que son también posiciones epistemológicas y éticas, nunca me será

permitido retener en mis manos –como más de un autor cree haber encontrado (cf. BASTIEN 1981)– la "llave"cognitiva de aquella cultura.

De las premisas mencionadas se desprenden también, en la investigación de la curación simbólica Kallawaya, mis concretos accesos metodológicos. Los más importantes son los que siguen.

(1) Primero se trata de estar ahí, de vivir allá, de comprometerme y dejarme involucrar más allá de todo programa y planteamiento teórico, de *compartir la vida cotidiana*, de desmontar la extrañeza interna y externa. Así vistas las cosas, cada día, cada mes y cada año están repletos de "investigación".

Y también vale la pena documentar esas experiencias. A lo largo de mis estadías en la región Kallawaya (hasta el año 1990 doce, la más larga de diez meses, la más corta de dos) he redactado registros detallados del transcurso de cada día, primero los he dictado a la grabadora y luego los he transcrito. Los registros de cada día contienen no solamente alguna información de trasfondo, sino también una cantidad de datos subjetivos, es decir datos sobre el sujeto (en este caso, la investigadora): su estado físico, sus reacciones, sus valoraciones y emociones..., los cuales naturalmente también influyen en los datos objetivos. De qué manera, es algo que habrá de analizarse de manera tanto más consecuente y radical cuanto que se cuenta con miles de tales páginas no revisadas, y cuanto que el investigador –que entre tanto tal vez ya hace tiempo que está de vuelta en su casa, en el cómodo sillón del escritorio– sólo recuerda vagamente cómo transcurrió el proceso de investigación.

(2) El segundo acceso más importante consiste en ver y grabar: la *observación participativa*. Ésta es la fuente central de mi aprendizaje.

He participado hasta el año 1990 en 181 rituales de curación nocturnos (C) y 63 grandes rituales colectivos (R) de la región, en parte rituales de varios días de duración. Mis instrumentos más importantes son el papel y el lápiz, un pequeño dictáfono, una grabadora y una máquina fotográfica. Anoto, cuando es posible, el transcurso del proceso en palabras clave, o lo susurro a una grabadora cuando en la oscuridad de la noche no es posible escribir. Hago correr la grabadora y así documento toda la interacción audible del suceso, y a veces saco fotos.

A los médicos, a los pacientes y otros participantes en una curación se les explica el uso de estos instrumentos, y sólo se les pone en acción con su consentimiento. En casos de necesidad la documentación y los aparatos están fundamentalmente después de los intereses del ritual y de sus participantes[14]. Los casetes son totalmente transcritos en el idioma de los participantes, preponderantemente el quechua. Mis actas nocturnas son elaboradas inmediatamente después del ritual (lo que suele significar entre las 12 de la noche y las 4 de la mañana). Los textos transcritos, las actas elaboradas, así como las diapositivas, son mis "datos brutos".

(3) Un tercer acceso esencial es la *enseñanza* de los médicos experimentados. Una enseñanza no es una entrevista etnológica. Es una clase que se alarga durante semanas y meses, en encuentros diarios, y se hace concreta sobre la base de muchas demostraciones, es decir que se hace visible, audible, perceptible y experimentable. Hasta ahora he tenido tres maestros principales (E-1, E-2, E-3); además está todavía en curso otra enseñanza (E-4), que es la más rica y la más difícil, así como una "*enseñanza de validación*" (E-5). También he acudido en busca de enseñanza a mujeres curanderas (♀E-1, ♀E-2), y dos Kallawayas me han introducido sobre todo en la mesa megra (Tc-107, Tc-127). Así que tengo acumuladas cientos de horas como "aprendiz". Grabo las enseñanzas en un casete. A veces –dependiendo del maestro, el lugar y la circunstancia– también he tomado notas. En ese caso elaboro las notas y se las leo al día siguiente a mi maestro, de tal manera que pueda revisar mis formulaciones y mi comprensión. No oriento las enseñanzas mediante preguntas sueltas, sino que en el mejor de los casos propongo ámbitos temáticos. Intento que éstos hablen por sí mismos en distintas enseñanzas, de tal manera que haya espacio para la variación y validación.

(4) La *conversación con los informantes* –la recolección de su testimonio (T)–, instrumento usual de la investigación etnológica y etno-

[14] P. ej. una característica del ritual de curación Kallawaya es la activa inclusión de todos los participantes. Cuando el médico, como hace con las demás personas, me alienta a enriquecer la ofrenda con ingredientes, a que haga la *ch'alla* o recorra el patio con un incensario, simplemente lo hago; los aparatos tienen que esperar.

médica, es mi cuarto acceso. Recién se añadió en el curso posterior de la investigación. En principio había que aprender a preguntar. Una pregunta del tipo "por qué" suele ser tonta y carente de sentido. Para empezar la cronología carece de importancia. Para mí suelen contener mucho más algunos enunciados que a primera vista parecen estar compuestos de manera incomprensible. Eso es lo primero que hay que aprender, sin contar el idioma. Una importante fuente de información adicional es entre tanto la conversación con los informantes, la que grabo en casete y posteriormente hago transcribir, pero en ningún caso la única para un determinado contenido temático. Aquí también, por medio de muchas conversaciones (hasta septiembre de 1990, 280), se me hace posible encontrar variaciones y validaciones.

(5) Finalmente también suele ser una importante fuente adicional de información la *recolección y valoración de documentos y otros materiales* (D). Ejemplos de ello son mi colección de amuletos Kallawayas, las enseñanzas sobre los amuletos (A) –que siempre incluyen también la manufactura, la preparación y la bendición de los amuletos– y los documentos de la Subprefectura de la provincia, tal como los he reseñado p. ej. en MUNDO ANKARI 3.

Esos múltiples textos –las actas del proceso y sobre todo los textos transcritos sobre curaciones, informaciones y enseñanzas– constituyen mis datos iniciales. En cada uno de mis volúmenes de MUNDO ANKARI se empieza por dar a esos datos de entrada un espacio propio: en primer lugar "tiene la palabra" la cultura misma; ésas son las "partes" de mis volúmenes dedicadas a los "datos". Les siguen en cada caso una "parte de análisis" claramente separada, en la que trato de entender, en el espacio y el tiempo, las estructuras intra-culturales y el fundamento de la cultura Kallawaya.

5. Objeto y base de datos del presente volumen

5.1 El tema del presente volumen

El presente volumen cierra el primer ciclo de MUNDO ANKARI (volúmenes 1 a 4). El primer ciclo trata la *curación ritual Kallawaya en el contexto de la familia;* se sanan enfermedades, preocupaciones y penas personales, se cura la tristeza después de la pérdida de un ser querido (MUNDO ANKARI 1); se cura la desgracia, que crece a causa de una deuda sacrificial y de la pérdida del alma (MUNDO ANKARI 2), se cura el odio y el sentirse amenazado, que crean enemistades (MUNDO ANKARI 3).

Los motivos de las curaciones rituales Kallawayas son tan variados como las enfermedades y los tipos de desgracia y penas personales. Pero en la concepción de los médicos Kallawaya, los motivos se articulan en grupos de problemas, de acuerdo a los cuales se clasifican los tipos de rituales de curación.

En la región Kallawaya la mesa blanca conforma, de lejos, la mayoría de las curaciones. El objetivo de la mesa blanca es el "para", es decir la creación de situaciones positivas: para la salud, para el bienestar, para la reconciliación con las divinidades, para la reintegración al cuerpo del alma que se perdió a causa del susto o por la intervención de los espíritus, para el bienestar, para la paz en la familia, para un viaje bueno y llevadero, para protección de la injusticia... La mesa blanca Kallawaya (cf. MUNDO ANKARI 2) es el sustrato básico ritual no solamente de todas las curaciones Kallawayas en el contexto de la familia, sino de todo la ritualismo Kallawaya en general (cf. sE).

Un segundo grupo de tipos de curación lo constituye la mesa gris, que es como la he llamado apoyándome en los propios conceptos Kallawayas de las mesas blanca y negra. Aquélla está entre las dos, su objetivo es el "fuera". Se trata de arrojar la desgracia, como en el caso de la tristeza que surge tras la pérdida de una persona querida, y que los Kallawayas consideran como una situación que provoca desgracia, que causa enfermedad y contagia. En el "Ritual para alejar penas y

tristezas" (*llaki wijch'una*) (MUNDO ANKARI 1) esa tristeza-desgracia llegará a ser expulsada en largos rituales nocturnos y de diversas formas: es soplada, limpiada, frotada, escupida, masticada con el lado izquierdo, lavada, arrojada al río.

Si se ordenan los tipos de curaciones rituales Kallawayas según la orientación dominante de su objetivos, y se hace en un continuo entre dos polos, entonces la mesa blanca caracteriza un polo con el propósito "para" y la mesa negra el otro polo con el objetivo "atrás, fuera, en contra". Pero por su parte la mesa negra abarca un amplio espectro de "matices". Hay mesas negras "más suaves" y menos suaves. Entre las primeras cuentan los Kallawayas en todo caso la curación *kuti*, cuyo propósito es "vuelta atrás" (*kuti*), la devolución de una injusticia sufrida a su causante. Desde luego se orienta también "contra" el enemigo, pero solamente en la medida en que a él se le devuelve lo que ha hecho a otro. Las formas "más fuertes" de la mesa negra se proponen algo más que el *kuti*, quieren obstaculizar al enemigo, precipitarlo en la desgracia y de esa manera quitarle fuerza. En MUNDO ANKARI 3 he expuesto ejemplos de tales ocasiones de mesa negra Kallawaya, tanto de curaciones *kuti* como de obstaculización y debilitamiento del enemigo.

El polo más negro de la mesa negra –el polo que en la región Kallawaya a veces también se llama brujería– es un claro "contra", que explícitamente quiere destrucción, la destrucción del enemigo, la muerte del enemigo. En esas mesas negras más negras que ninguna se lleva a cabo simbólicamente la destrucción del enemigo también de múltiples maneras.

Esas negrísimas mesas negras no he querido que formen parte de MUNDO ANKARI 3, y ello por una buena razón. Es imposible "ponerles punto final" a esas mesas negras. En contraste con cualquier otro tipo de ritual curativo Kallawaya, este caso extremo de mesa negra por sus propias características necesariamente pone en marcha un nuevo ciclo ritual. Con esos rituales de "brujería" nunca termina el ritualismo de curación. Con una mesa blanca puede concluir –hasta la próxima ocasión– la acción de un médico Kallawaya. Con el ritual de curación "fuera" culmina una acción gris. Con el ritual de curación *kuti*, con

rituales para impedir y debilitar al enemigo, culminan acciones negras más o menos suaves. Pero en el caso de las mesas más negras ningún médico Kallawaya responsable puede detenerse. La extrema mesa negra Kallawaya no constituye ningún punto final, es punto de arranque de un nuevo ciclo.

La más negra de las mesas negras está afectada por un nivel tan elevado de peligro –tanto para el curandero Kallawaya como para sus pacientes o clientes–, que necesariamente tienen que seguirle mesas grises, curaciones del tipo "afuera" la desgracia, "afuera" ese elemento negro que a uno se le queda pegado después de cumplido el ritual. Y todavía no es suficiente la limpieza de la mesa gris, sino que para desterrar lo negro tiene que seguir una mesa blanca. Por consiguiente la mesa negra más negra es siempre el punto de partida de un ciclo ritual en el que se cierra el círculo, el círculo que arranca del negro profundo y retorna al blanco pasando por el gris.

Ese "círculo que se cierra" es el tema del presente volumen. En los dos primeros capítulos empezaremos por bajar a la oscuridad y a la "violencia" de la más negra de las mesa negra que conocen los médicos Kallawayas. Documentaré esas mesas negras con el mismo detalle y cuidado con que también traté anteriormente el "alejamiento de las penas y tristezas", o sea, la mesa gris, la mesa blanca y los rituales negros "suaves". Sólo de esa manera se puede llegar a comprender que la mesa negra, incluida la más extrema, puede ser realmente *curación*, una curación para el paciente, el mandante, el cliente del ritual. Con él y para él se celebra esos rituales de mesa negra, se trata de su odio, de su ira, de su desesperación. Su odio, su ira, su desesperación se expresan simbólicamente en la acción negra... y se calman. En la mesa negra el enemigo está presente de forma simbólica, y se lo destruye de distintas maneras, se lo cuelga, se lo pincha, se lo ahoga, se lo quema, se lo sepulta. Todo esto se consuma en su representación; al enemigo real, a la persona de cuerpo y sangre no le sucede nada.

Después de la presentación de dos ejemplos de esas mesas negras negrísimas (Capítulos 2 y 3) se pone en marcha el necesario ciclo secuencial. Primero se tiene que echar "fuera" la desgracia y el peligro

que supone para todos los participantes el contacto con lo negro. También esa curación gris se llama ritual *kuti*; lo que debe "desandar el camino" es la desgracia de lo negro que amenaza con adherírsenos. Esto está inseparablemente implicado en los objetivos de la purificación, de la devolución de todo lo malo al enemigo y del "desembrujamiento". En el Capítulo 4 documento un ejemplo de este tipo de mesa gris Kallawaya entendida como "desembrujamiento, limpieza y devolución", la sitúo en el contexto de las enseñanzas grises de los médicos Kallawayas y la comparo con una mesa gris de los Andes del Perú. En el segundo capítulo "gris" del Volumen (Capítulo 5) trato las diversas posibilidades de autocuración gris y sobre todo las posibilidades de una protección profiláctica; por primera vez en la serie MUNDO ANKARI penetro más a fondo en las enseñazas Kallawayas sobre los amuletos, aquí sobre todo en las que se refieren al amuleto gris, su fabricación, su bendición y su función.

Después de esos dos capítulos negros y grises, el terreno está preparado para el "cierre del ciclo" hacia lo blanco (Capítulo 6). No expongo ninguna otra mesa blanca, ya que ésta es conocida para el lector desde MUNDO ANKARI 2; más bien, basándome en un análisis de todo el material de curaciones de que dispongo, documento los múltiples puntos de contacto que hay entre el ritual negro y el blanco, las funciones de lo blanco –dentro del ritual negro– como defensa, como "elevación del efecto", como "distorsión cínica", y también como "cierre del ciclo" con el que luego la acción negra se extingue en una reconciliación con las divinidades de lo blanco.

El presente volumen se cierra (Capítulo 7) con una comparación sistemática y estructural de las mesas Kallawayas blanca y negra; las diferencias son explicadas a partir de sus respectivos ejercicios y contextos sociales.

La base de datos del presente volumen comprende el conjunto de todas los rituales curativos Kallawayas documentados por mí hasta hoy (N=181, de los cuales 41 son mesas negras, incluidas las curaciones grises *kuti*)[15]. He incluido también en este volumen final del

[15] No se incluyen las curaciones llevadas a cabo en La Paz en el contexto de la praxis regular Kallawaya LP-1 hasta 38.

primer ciclo –a diferencia de los anteriores volúmenes– las mesas negras, blancas y grises de *las curanderas* Kallawayas, dado que una diferencia entre mesa negra y blanca equivale también a una diferencia entre curación Kallawaya femenina y masculina.

5.2 De lo que trata y no trata el presente volumen

Ya he expuesto en MUNDO ANKARI 3 que la investigación sobre la mesa negra andina, o "brujería", se caracteriza por una serie de déficits. Uno de los déficits más importantes es que se trata la "brujería" casi exclusivamente desde la perspectiva de la víctima, ya sea real o presunta: está el "brujo" y está el "embrujado", pero no está el que encomienda la llamada "brujería", el cliente del "brujo", el paciente de la curación negra; éste desparece sistemáticamente. Es también por eso que siempre se puede considerar la "brujería" solamente en el contexto de una valoración prejuiciosa –delito y malicia– (cf. JUNQUERA 1982, quien designa la mesa negra del norte del Perú por él presentada como "sistema de agresión"); de esa manera no queda a la vista el aspecto curativo. En los volúmenes de MUNDO ANKARI me refiero al ritual de curación de los Kallawayas como una *interacción*, la interacción entre los curanderos, los que se curan y los acompañantes de la curación. Investigo el *proceso* de ese acontecimiento curativo ritual. Pregunto por el valor curativo de ese proceso ritual. En cambio excluyo explícitamente desde el inicio toda investigación sobre eficiencia, y ello por razones teóricas y prácticas que pueden leerse en otro lugar[16].

En el presente volumen mantengo también esa orientación. No se puede investigar todo, siempre se tiene que elegir. Guiada por mi interés por una teoría de la curación simbólica, he escogido explícitamente la perspectiva que en el *proceso* de la curación ritual se orienta al valor curativo. En el caso de la mesa negra dicha perspectiva resulta tanto más significativa cuanto que hasta ahora ha sido muy descuida-

[16] MUNDO ANKARI 1, Capítulo 1.

da. En cambio yo meto adentro al paciente, mientras el "enemigo" queda parcialmente afuera: permanece afuera en su forma real; en su forma simbólica es parte integral del ritual. Sólo desde esa perspectiva –la de la mesa negra en cuanto ritual de curación– se puede desarrollar también el ciclo que describo como "cierre del círculo".

Hay una serie de temas importantes que no pueden ser tratados en el contexto de este volumen:

(1) Uno de los más importantes es el de la curandera Kallawaya. Cierto que en la comparación y el análisis he enfocado los rituales de curación de las curanderas Kallawayas en distintos lugares, pero esas viñetas en ningún caso hacen justicia al rol de la mujer como curandera. Como quiera que en la investigación Kallawaya precedente –a causa de la estrecha definición del Kallawaya– se propuso la imagen de un gremio de curanderos meramente masculinos (cf. supra), está todavía ausente la presentación de la mujer médico Kallawaya. A la mujer médico Kallawaya le dedicaré un estudio especial.

(2) Un segundo tema muy importante, que no puede ser tratado en el contexto de este volumen, es la "*profesión*" de Kallawaya. ¿Qué es ser curandero o curandera? A ese tema pertenecen preguntas sobre la vocación, las capacidades, la formación, la iniciación, la praxis curativa y la comprensión que los Kallawayas tienen de sí mismos. La comprensión de sí mismos comprende valores y reglas que se refieren a la diferencia entre un curandero bueno y uno no tan bueno, a la salvaguarda de la norma del "buen curandero", a la ética profesional del gremio de curanderos. La presentación de sí mismos y la biografía de los curanderos y curanderas Kallawayas, tal como las he documentado en conversaciones y en enseñanzas Kallawayas, al margen de las curaciones y rituales colectivos, son también aquí fuentes igualmente importantes para la respuesta a esas preguntas, así como para el análisis de la praxis curativa documentada.

En mis estudios Kallawayas subyace una determinada definición de curandero, una definición diferente de la que hasta ahora era usual, una definición que en mi opinión corresponde más a la realidad de la curación y a la riqueza del conocimiento curativo de los Kallawayas. Si tenemos en cuenta esa definición de curandero, su variedad de roles

no se agota de ninguna manera con los volúmenes anteriores de MUNDO ANKARI. Hasta ahora he tratado solamente curaciones de personas en el contexto de la familia. Lo que falta son los grandes rituales colectivos de curación realizados por toda una comunidad dentro del ciclo agrícola, lo que falta son los grandes rituales colectivos coyunturales y de emergencia. En esos rituales colectivos los curanderos y curanderas Kallawayas tienen también un rol y una función bien definidos, que son parte de los valores de la propia comprensión y de la praxis curativa de los Kallawayas.

El ritualismo colectivo Kallawaya será tratado en el segundo ciclo MUNDO ANKARI que viene a continuación, y por eso el análisis del papel del Kallawaya, que también comprende ese ritualismo, recién puede estar al final del segundo ciclo MUNDO ANKARI.

(3) También se tiene que postergar otra serie de temas que se basan en el análisis de todo el material –incluyendo enseñanzas y rituales colectivos–; es el caso sobre todo de las cuestiones referentes a la relación que existe entre la religión andina y la religión católica, y a cómo esa relación interviene en el ritual Kallawaya, como también la cuestión de la relación existente entre las creencias y sus atributos (o etnoepistemología). Son temas a los que se reserva estudios especiales.

Con todo lo dicho debería quedar suficientemente claro que este volumen no tiene ninguna pretensión de totalidad. Es solamente una pieza pequeña en el impresionante monumento que representa la cultura Kallawaya. Cuando el originario pasa por una *apacheta*, al llegar al punto más alto coge una piedra. Arriba en la *apacheta* hay un montón grande de piedras, entre las cuales se encuentran claveles secos y hojas de coca. El originario sacará de su bolso unas hojas de coca (tal vez también un clavel) y las colocará junto a las rocas que ha depositado en el montón de piedras. Son gestos de respeto a los seres sagrados y los espíritus, los habitantes o *lugarniyoqkuna* de ese lugar sagrado. Entiendo cada uno de mis libros de MUNDO ANKARI solamente como una de esas pequeñas piedras, envuelta en hojas de coca; lo deposito en una *apacheta* como gesto de respeto a la religión andina y a la cultura de los Kallawayas.

CAPÍTULO 2

Oruga, grillo y espinas de cactus

1. Antecedentes y la jerarquía de lo negro 106

2. La mesa negra de Don Lucas 109

   2.1 El curandero Kallawaya, el espacio y el tiempo 109
   2.2 Ingredientes, requisitos y sinopsis de la acción 115
   2.3 Desarrollo de la curación 119
      (1) *Ch'alla* inaugural 119
      (2) Preparación de la mesa negra 123
      (3) Ritual de las velas negras 130
      (4) Oruga, grillo y espinas de cactus 131
      (5) Enriquecimiento de la mesa negra 135
      (6) *Ch'alla,* humo de cigarrillo, oración 140
      (7) Muerte del cuy negro 148
      (8) Velas de muerto y cuerno 149
      (9) Antes de media noche al cementerio 151

3. Una curación comparativa en La Paz 154

4. Las enseñanzas negras de Don Lucas 158

5. Resumen y observaciones sobre el efecto de la mesa negra 164

1. Antecedentes y la jerarquía de lo negro

"María, esa asquerosa, ¡esa completa asquerosa! Y ese tipo asqueroso de Claudio"[1]. Así hablan Santiago y Catalina de las personas que consideran sus enemigas. Y se han vuelto enemigas, porque persiguieron a Santiago y Catalina con envidia, con engaños se aprovecharon de ellos, con mentiras los precipitaron en el sufrimiento y la desgracia, y mediante el soborno de jueces, la sustracción de documentos y la ficción de un robo consiguieron recuperar sus derechos e incluso un resarcimiento. La enemistad arde desde hace años[2].

En la región Kallawaya ese tipo de enemistades de largo aliento apenas pueden imaginarse sin mesas negras. Es seguro que una u otra parte intentarán defenderse con mesas negras –lo más probable es que ambas partes lo hagan–, intentarán evitar las acciones del otro, dañarlo o incluso despachar en lo posible al enemigo a un "silencio definitivo", como más de una oración negra describe la muerte del enemigo. En todo caso lo menos probable en la región Kallawaya es que los conflictos ardan por años, sin que el saber y el poder de un curandero negro sean tomados en cuenta, ya sea de un lado o del otro.

Y así fue también en este caso. Fuera de Claudio y la tal María, que había llegado de otras tierras, Santiago y Catalina no tenían en realidad ningún tipo de enemigos, así dicen ellos. Entonces, cuando encuentran elementos de brujería delante de la puerta de su vivienda, elementos de brujería con poder mortal[3], ¿de quién podrían ser? Por tanto –es lo que deben sospechar Santiago y Catalina– Claudio y María han encargado mesas negras contra ambos.

En el volumen 3 de MUNDO ANKARI he documentado una de las mesas negras encargadas por Santiago y Catalina: la mesa de la calavera del Kallawaya Don Damián. El propósito de la acción negra de Don Damián era la eliminación de los enemigos. Con múltiples maldiciones, Don Damián en cierta manera había rodeado a los enemigos

[1] *"Chay María, chay millay warmi, millay, millaymi! Chay millay runa, chay Claudio..."*.
[2] Cf. MUNDO ANKARI 3, pp. 274-279.
[3] Por ejemplo atados de brujería en los que ellos encuentran hilos de sus propias ropas.

con requisitos y acciones rituales que simbolizaban la muerte. El requisito más poderoso era una calavera humana "fresca" tomada del cementerio.

Pero, los enemigos, Claudio y María, no se callaron. Tampoco se puede pedir necesariamente eso de *una* sola mesa negra. Para que haga efecto es tan importante el número tres de su realización[4] como es la triple realización de una curación blanca[5]. Por tanto, Santiago y Catalina hicieron preparar otros rituales negros.

Si ya la mesa de calavera de Don Damián no representaba una de las formas "más suaves" de mesa negra, naturalmente los rituales negros que siguieron a Don Damián en ningún caso podían ser más débiles.

Pero ¿qué es una mesa negra "suave" o "débil", y qué es una mesa negra "fuerte"? Aquí no puedo confiar en mi experiencia o en mis categorías. La mesa negra del médico Kallawaya Don Lucas, que se presentará a continuación, fue para mí la mesa negra más fuerte que he experimentado hasta ahora: agotadora, y para mi sensibilidad (que naturalmente no pretende ser la medida) repulsiva. Con seguridad que para un médico Kallawaya no es la más fuerte.

La jerarquía de lo negro se determina por el gasto dispendioso en el ritual que se trata de llevar a cabo para "lavar" el peligro que supone la acción negra del curandero y de sus clientes. También tengo la suficiente confianza con algunos médicos Kallawayas como para poder plantearles la delicada pregunta[6] sobre cuál es la mesa negra más fuerte[7]. De esas dos fuentes de información se desprende la siguiente jerarquía del ritual negro.

La forma "más suave" de la mesa negra es el *kutichina*, la devolución ritual del sufrimiento a quien lo causó (al enemigo; cf. MUNDO ANKARI 3, Capítulo 3). Si él me ha dañado, también él debe ser daña-

[4] "*Kimsaman yana* mesa*ta junt'ana. Valenqa chaypas, kinsaman puni junt'apuna* – Se debe completar a tres la mesa negra. Aunque una tenga efecto, se debe completar tres veces".

[5] Cf. MUNDO ANKARI 2, Capítulo 11.

[6] La mesa negra está rodeada de notable secreto y elementos defensivos. Cf. MUNDO ANKARI 3, Capítulo 1, Sección 6.

[7] "*Tukuy yana* mesa*kunamanta mayqentaj mas fuerte, ultimarqonapaj*? – De las mesas negras ¿cuál es la más fuerte?, ¿aquella que lleva la cosa absolutamente hasta el final?"

do en la misma manera. Cuando él me hace injusticia, debe experimentar la misma injusticia.

Claramente más fuerte es toda forma de realización simbólica de la *muerte* del enemigo. Ahí se puede empezar por manipular –en un primer nivel todavía bastante "suave"– objetos que *significan* muerte, sin que representen al enemigo mismo. Son ejemplos la manipulación ritual de la calavera de una persona, con velas negras, con velas mortuorias, con paños negros e ingredientes negros (cf. MUNDO ANKARI 3, Capítulo 5).

Después de esa variante de mesa negra, hasta ahora solamente he podido observar un caso de curación gris, que debía librar al curandero negro y a sus clientes del peligro de la acción negra (cf. infra). No es lo que ocurre en los siguientes niveles de la acción negra.

Claramente "más fuerte" es una mesa negra cuando la muerte (simbólica) se lleva a cabo en algo que representa *al enemigo mismo*. No es suficiente una hilacha de sus ropas. Manejar algo así todavía no es motivo para que la acción negra sea seguida de un ritual gris, que aleja el peligro de lo negro para el curandero y para el propio cliente. Pero cuando el enemigo es representado por un animal, cuando en ese animal, al que realmente se lo maltrata y se lo mata, se completa la muerte del enemigo, entonces esto significa también peligro para aquel que llevó a cabo la acción, tanto para el curandero negro como para los clientes de la mesa negra. Y la cosa resulta todavía más peligrosa –según las informaciones de la mayoría de los curanderos Kallawayas a los que he preguntado sobre el tema–, cuando se practica la muerte en una figura humana: en una foto del enemigo.

Por consiguiente lo "fuerte" de la mesa negra no viene definido por su efecto. Un *kutichina* negro suave puede ser también efectivo en el marco de sus objetivos. Lo fuerte de la mesa negra se define a partir de su peligro, el peligro para quien la realiza.

La segunda mesa negra de Santiago y Catalina contra sus enemigos, que a continuación se documenta, realiza (simbólicamente) su muerte deseada a través de la muerte de seres vivos. El próximo Capítulo 3 documenta entonces la más negra de las mesas negras: la muerte (en figura) del enemigo mismo.

2. La mesa negra de Don Lucas

2.1 El curandero Kallawaya, el espacio y el tiempo

Probablemente Don Lucas tiene más de 60 años. Para él son "incontables" los años que lleva yendo a otras regiones de Bolivia en viajes de curación, como es tradición entre los Kallawayas. Ellos se ganan parte de su sustento como curanderos itinerantes, viajeros ambulantes fuera de su región de origen. Naturalmente que Don Lucas cura también en la misma región Kallawaya, cuando él permanece en casa, como lo hacen también otros curanderos Kallawayas itinerantes. Junto a esta actividad todos los curanderos que viven en la región Kallawaya también son agricultores y/o criadores de ganado.

Don Lucas es –desde el punto de vista puramente externo– una figura poderosa. Es relativamente grande, ancho, corpulento. Le gusta beber (dice él), le gustan las mujeres (dice él), por lo menos en todo caso la suya propia (dice él). Cuando habla sobre su vida o su trabajo, en ningún caso le falta confianza en sí mismo. Sin embargo esa "confianza en sí mismo" no es tanto una "categoría interna", como podríamos suponer en la cultura occidental, cuanto una manera de presentarse a sí mismo, cosa que perfectamente se puede anotar como una característica del médico Kallawaya (cf. pág. sig.). Casi todos los Kallawayas se presentan así: uno es excepcionalmente bueno, mejor que todos los otros, que son casi todos *farsantes*, charlatanes; uno tiene éxitos rutilantes, lo buscan como curandero de tal manera que de tanto trabajo apenas puede cerrar un ojo... Así informa Don Lucas:

> *Tataykuna alturamanta. Alturapi ñoqapaj nacidoyqa. Chaypi ñoqa nacej kani. Chaypi puni mamay tataypaj kaj kasqa. Jinapas tataypaj uywapas manaña kapunchu. Chaymanta urayman waykupun. Jinaspa urapi callepijina jaqerpariwan. Ñoqa chay wasikunata rantikuni, mana tataypaj jallp'an kaj kasqachu. Alturapi jallp'ayku, wasiykupas kakuchian arí. Chay q'ala ch'usajman kutipun. Jinaspa ñoqakama rantikuni chay tasakunatapas. Caypi tatay mana jallp'ayojchu kasqa. Pobrejinachu kaj, arí.*

Yachaj kasqa. Viajeman purijllataj. Pusaj kawan...Paywan purini. Chaykunapi payta walejta ocupajku. Jinaspa tatay wañupun, ujyaspa wañupun. Wauqeyqa kan, kunan (waj llajtapi) kapun, kurajniy. Paytawan casarachirqawanku. Chay kurajniy casarichirqawanku. Chay kurajniy casararichirqawanku. Chay casarichisqamanta han jina iskay watamantachu jina ripun. Jinaspa...pi wasita rantikun, ...pi unay kamun. Wawakuna achia, chunka kuraj jina wawankuna, mana ñoqapaj jinachu. Payqa yachallantaj. Kunanmpas chayta puni ruwachian, kunankama, chay mercadowan purin, chaywan maynintinman purin. Kunanqa...piqa wasita venderqon. Jinaspa (waj llajtapi) kunan kapun.Chaypi alquilasqalla wasin kan. Caimán may karukunamanta caimán jamullankutaj kay jina ruwachikojpas, ima qhawachikojpas. Chaypi kurajniyta allinta rejsinku.

Juchuy uña llokallallata ñoqatapas pusaj kawan, chay kurajniytapas jinallataj. Chaypi purispajina yachakayku.

Ñoqa...chay...ladokunata purini. Chaynejpiqa q'ala rejsiwanku, asta kantumanta rejsiwanku. Mana ñoqaqa purinichu, chaypas pusasqa purini. Uj uj pusawanku. Yachanku chayasqayta chiqaqa kart estanciakunamanta jamunku, animalninkunapi pusapuwanku ...(Cc-144).

Chay sumajmanta señor cosaskunamantapas ima sumajta mast'ani mesataqa, wawakuna escuelamanpas purinakupaj, waynakuna cuartelmanpas purinankupaj, cuartelman jayk'ata joenkunata despachan, ya está, imaynachus llojsinku kikillan puni chayanpunku, mana accidentakunpaschu ni imapaschu. Rejsiwanku jaqay ladupipas. Mana uj tutapas qaiqa kanan jinachu. Hasta pusawanku, makimanta pusasqa kani. Mana dejawankuchu. Mosqoykajllapi qasi puñurikuni. Hasta aburrikuj avecen (Cc-163).

Versión castellana:

Mis padres son de la altura, de las montañas. Yo he nacido ahí, en las montañas. Mi mamá allá siempre vivía con mi padre. Así mi padre ya no tenía siquiera animales. De ahí se ha bajado. Así ahí abajo me ha abandonado en la calle. Yo he comprado esa casa, no había terrenos de mi padre. Nuestra tierra en la altura y nuestra casa permanecen. Todo eso se ha vuelto en nada. En eso yo me he comprado estas parcelas. Aquí mi padre no tenía tierras. Era pobre.

Mi padre sabía. Él era también curandero. Él iba también de viaje. A mi me llevaba ... con él he caminado. En eso (en los rituales) a él mucho lo ocupaban. En eso ha muerto mi padre, emborrachándose ha muerto.

Tengo un hermano, ahora está (en otro lugar). Él es mi hermano mayor. Este mi hermano mayor me ha hecho casar. Después de hacerme casar, tal vez a los dos años, se ha ido. En eso ... se ha comprado una casa. Él ha vivido en ella por mucho tiempo. Él tiene muchos hijos, como unos diez, no como yo. Él también es curandero. Ahora mismo está haciendo eso, hasta hoy ha caminado con lo del mercado. Con eso ha caminado a otros lugares. Ahora ha vendido la casa que tenía en .... y vive (en otro lugar). En ese lugar está viviendo en casa alquilada. Allá de muy lejos van (los pacientes) para hacerse curar, para hacerse leer (las cartas, la coca). Allá mi hermano mayor es muy conocido.

A mí ya de muy pequeño me llevaba mi padre consigo (a viajes de curación), a mi hermano mayor también. Así caminando hemos aprendido (también a curar).

Yo he caminado por eso lugares. Ahí casi todos me conocen, todos de un canto me conocen. Yo no voy de viaje por mi propia iniciativa, sólo voy cuando me buscan. Uno y otro me lle-

van. Si ellos saben que he llegado vienen desde estancias muy lejanas, a caballo me llevan (a su comunidad). (Cc-144)

Yo sé preparar de lo mejor la buena mesa (blanca) de ofrendas para ocasiones del señor (*gloria*)[8], para que los niños vayan a la escuela, para que los jóvenes vayan al cuartel, (de esa manera) he despachado a varios jóvenes al cuartel, así como han salido han regresado, no hay accidentes ni otra cosa. En esos lados (donde yo voy en viajes de curación) me conocen también. Ni siquiera una noche puedes estar sin hacer nada. Me llevan. Me llevan de la mano. No me dejan. Sólo en sueños no tengo trabajo. A veces hasta me resulta fastidioso. (Cc-163)

A partir de ese esbozo autobiográfico se percibe también algunas cosas sobre la profesión del curandero Kallawaya. Como corresponde a la antigua tradición, todavía hoy muy difundida, los hijos aprenden del padre (o de otro pariente cercano consanguíneo o ritual) el arte de curar. Se aprende en la medida en que se acompaña –en la mayor parte de los casos desde la primera infancia– a un curandero experimentado en sus viajes de curación. Hemos sabido que Don Lucas en sus viajes de curación podía acumular tantos ingresos que pudo comprarse parcelas y construir su vivienda. Como todos los Kallawayas, él tiene una región preferida para viajar, a la que siempre regresa y donde, según su propia afirmación, es conocido y muy querido. Las preferencias respecto de las regiones de viaje se reparten todavía hoy de acuerdo a las comunidades de origen de los Kallawayas. Los de Chari, por ejemplo, viajaban hasta ahora casi todos al Perú; el ejercicio de su actividad curativa ambulante se vio impedido sensiblemente por los desórdenes políticos que en ese tiempo (1989, 1990) dominaban el Perú.

Sabemos también por Don Lucas de algunas ocasiones para las que sus pacientes y clientes lo contratan. Es una buena tradición entre los campesinos bolivianos la de encargar curaciones rituales al inicio de una nueva etapa en el ciclo vital: al ingresar un niño a la escuela, al

[8] Cf. MUNDO ANKARI 2.

ingresar los varones jóvenes al servicio militar. Y naturalmente Don Lucas sabe cómo se hace todas esas curaciones y es tan querido y buscado, que casi se siente hastiado...

Ramira, su mujer, que lo acompaña en la curación que aquí se va a presentar, tiene una constitución fina y da la impresión de ser frágil. Tuvieron pocos hijos (no como su hermano, quien según nos cuenta tuvo "más de diez"), que murieron en edad adulta (de lo que Don Lucas informa más abajo). Ramira ve mal, todavía peor que él. También oye muy mal, tan mal que no sirve de nada que él la riña porque ella no puede escuchar sus órdenes. En las curaciones dentro de la región ella acompaña siempre a su marido; en esos casos ella funge como su auxiliar en la curación. Tiene mucha experiencia en esa tarea y no es necesario en ningún caso que ella escuche las indicaciones de su marido; la mayoría de las veces ella misma ya sabe cuál es el próximo paso que le toca dar.

Don Lucas no valora mucho la ayuda de su mujer. Pregunté a Ramira: "¿Lo ayudas tú también en la curación (*Qanri, Ramira, qan yanapallankitajchu*)?" A lo cual responde Don Lucas (Cc-144):

> *Mana. Paya uj chiqan nisqa paypaj atikun, Ñoqaqa ruwasaj. Mana rezaj kanichu. Chaymanta pay yachan sumajta. Rezajta ñoqa pusamuchiani. Sintikunmantaj, chaypaj pusamuchiani.*
>
> Versión castellana:
>
> No. La vieja sólo tiene un papel muy reducido. Yo lo haré. No puedo rezar (ciertas oraciones). En cambio ella eso sabe bien. Para que rece la llevo conmigo. Además ella se podría resentir, por eso la llevo.

Don Lucas no es un poco duro solamente frente a su mujer, él es siempre así. Se encoleriza con facilidad y reparte generosamente su mirada punzante con la frente enojada y fruncida. La gente en su comunidad le tiene gran respeto, como puedo deducir de muchos pequeños comentarios. "Mejor no te metas con él" fue el bienintenciona-

do consejo que me dieron algunas personas de su comunidad, "podría embrujarte hasta la muerte". Se sabe en la región que Don Lucas es un extraordinario curandero, extraordinario como curandero blanco y también como curandero negro. Se dice que puede resucitar a los muertos (mesa blanca) y enviar a la muerte a los vivos (mesa negra)[9]. Si a menudo pide un precio el doble de alto que los otros[10], se le paga a pesar de todo sin discutir, al menos así fue en las cuatro curaciones que hasta ahora he vivido junto a Don Lucas. En sus acciones rituales Don Lucas es muy detallista y muy concentrado. Don Lucas es "formal", como sólo pocos curanderos de los que he conocido en la región[11]. En comparación con el promedio de las curaciones Kallawayas, sus curaciones son fundamentalmente costosas, tanto en tiempo como en la ejecución del ritual; las listas de ingredientes y requisitos a conseguir suelen ser largas, y no se tolera la falta de un ingrediente.

De dónde conocen Santiago y Catalina a Don Lucas, no lo sé. En todo caso ellos ya lo conocían antes de llamarlo para esta mesa negra. Lo habían escogido porque sabe – *yachasqanrayku arí* –, porque es un buen curandero y tiene fuerza. La curación se llevó a cabo en la vivienda de Santiago y Catalina. La relativa prosperidad de ellos se deja ver en la pared revocada de los espacios interiores, algo totalmente inusual en las viviendas campesinas de la región.

La curación se realizó un día martes. En la región Kallawaya martes y viernes son los días "negros", días para mesas negras y brujería, como se suele llamar indistintamente a los rituales negros. Santiago y Catalina tuvieron que conseguir sólo unos pocos ingredientes y requisitos. La mayor parte los consiguió él mismo. Don Lucas no suele confiar en que los pacientes o clientes consigan lo correcto. Puede ser que el paciente traiga el tipo equivocado de escarabajo, o un cuy que en realidad no es negro, o un cabo de vela que no es propiamente una *aya vela*, una vela mortuoria (que se ha consumido junto a una cadáver humano). Como queda dicho, Don Lucas toma las cosas

[9] "*Chayqa kausarinpunpas, wañuchinpas*". Él lo mismo puede resucitar que matar.

[10] Un precio "normal" es, en dinero o en bienes, el valor de un viaje en camión a La Paz.

[11] Cf. otro ejemplo en RÖSING (1990b), Parte II.

con exactitud. Y por eso también la primera parte de la mesa negra (en la vivienda) duró sus cinco buenas horas. Y si se cuenta todo el trabajo que tuvo después Don Lucas en el cementerio, en la profundidad de la noche, bien pudieron ser siete u ocho.

2.2. Ingredientes, requisitos y sinopsis de la acción

Don Lucas y su mujer llegan a la comunidad de Santiago y Catalina el martes por la noche en la oscuridad. La mesa negra –por lo menos su primera parte– tendría lugar en su vivienda y en su patio. Don Lucas lleva un vistoso poncho rojo y una gorra con la inscripción "Ford". Estas gorras de visera –Coca Cola, Ford, Toyota, Volvo, etc.– sustituyen cada vez más a los gorros tradicionales, se han vuelto símbolos, llevado con orgullo, del contacto con el "mundo moderno" de La Paz, la ciudad capital.

Ninguna curación Kallawaya comienza en el momento en que llega el curandero. Primero los participantes se sientan juntos por un buen rato; podría ser una media hora, pero he tenido también la experiencia de dos o tres horas (Cc-140). Se conversa, se masca coca, se fuma. Aquí también es igual.

Antes de iniciar la curación Don Lucas se quita su poncho rojo. Bajo su poncho está vestido de negro, desde la espalda hasta la planta de los pies. En la región se lleva ropa negra solamente para un entierro (en la medida en que se tiene tales ropas negras para situaciones extraordinarias). Para la mesa negra uno debe estar vestido de negro, así explica Don Lucas[12]. Sólo su cabeza puede estar vestida de colores: la gorra "Ford" es sustituida por una de color. Cómo se viste el o la ayudante de una mesa negra, es claramente menos importante. En todo caso, la mujer de Don Lucas lleva su acostumbrada ropa diaria de color.

[12] "*Yana p'achayojmin chayta ruwana. Mana jinallaqa ruwanachu. Imaynachus pi wañojtinpas, puro lutoyojkama kanchis, han jina chayqa* – La mesa negra se debe hacer en todo caso con ropas negras. Cuando alguien muere, llevamos una ropa de luto, y aquí es lo mismo" (cf. también Don Damián en MUNDO ANKARI 3, Capítulo 5).

También la mesa y el suelo donde se prepara los ingredientes negros tienen que ser negros. Catalina le ha colocado a Don Lucas una pequeña mesa. El la cubre con un mantel negro. Don Lucas trabaja de pie junto a la mesa. Su mujer está de cuclillas en el piso, igualmente delante de un mantel negro.

Para esa curación se necesita un número grande de ingredientes y requisitos, que están recogidos en el Sinopsis 1. Parte de eso es también la *yana mesa* preparada. Es una mezcla de ingredientes que se puede comprar en La Paz. Consta de plantas secas de todo tipo, nueces, semillas y piedras, adornadas con espinas de puerco espín y cabellos de zorro y otros ingredientes para todas las curaciones posibles, pero especialmente importantes para las mesas negras[13].

SINOPSIS 1

Ingredientes y requisitos para la mesa negra de Don Lucas (por orden de utilización)

Harapos negros
Alcohol puro
Hojas de coca
Cigarrillos
Lana de llama negra
Sebo de oveja
Mezcla de mesa negra
Cinco velas negras
Hilo torcido negro
Prendas del enemigo
Dos orugas negras peludas (*tita tita*)
Dos grillos (*ch'ulluku*)
Espinas largas de cactus
Locoto (*uchuchira*)

[13] He pasado muchas horas con uno de mis principales maestros Kallawayas, Don Ramón Álvarez, para conocer cada uno de los ingredientes de la "*yana mesa* preparada" (E-I:37 ss.).

Sal (*kachi*)
Ceniza (*ushpa*)
Hollín (*qhechima*)
Flores de *muqululu*
Pequeñas conchas de caracol (*ch'uru*)
Un cuy negro (*yana qowi*)
Nuez de calavera (*t'ojllu*)
Cuerno de oveja izquierdo
Sebo de vaca
Velas mortuorias
"Rostro del diablo" (amuleto)
Palos (*toqhoru*) para camillas (*kallapu*)
Así como tiras de plástico, botellas para hacer parar las velas, fósforos, mesa, cuchillo

Lo que Santiago y Catalina aportaron para la curación –al igual que yo– era alcohol puro, cigarrillos sin filtro y hojas de coca. Además ellos llevaron un mantel negro e hilo negro retorcido, y yo velas negras.

Además ambos habían conseguido –hacía ya tiempo– suficientes prendas, pedazos de las ropas de sus tan poco agradables enemigos, pequeños pedazos de tela, hilos, etc. Naturalmente esto es realmente difícil de conseguir, ya que en todo caso debe hacerse en secreto. De lo contrario quedaría a la vista el negro propósito de aquel que se hace con tales prendas. Y es que en la región Kallawaya sólo se necesitan prendas para dos propósitos: o para mesas negras contra el propietario de las mismas, o para un hechizo de amor. Si los enemigos Claudio y María hubieran notado cómo Santiago y Catalina alguna vez robaban algunos hilos de sus ropas dejadas al borde de las chacras, ciertamente Claudio no habría pensado que lo que planeaban era un hechizo de amor. También son muy efectivos en una mesa negra los terrones extraídos del dintel de la vivienda del enemigo (al igual que tierra del cementerio, cf. MUNDO ANKARI 3, Capítulo 5). Pero ahora que Santiago y Catalina ya no son vecinos de sus enemigos, esto no se podía conseguir. "Simplemente tenía miedo, dice Catalina, de rondar por la vivienda de Claudio".

Es más fácil encontrar un mantel negro e hilo negro retorcido. A mí me habían pedido los dos que procurara dos velas negras. Las traje prudentemente de La Paz –ya que faltaba la fase de la documentación de la mesa negra–. Y es que por una parte es casi imposible conseguir velas negras en la región Kallawaya –a no ser de un curandero negro que haya almacenado provisiones–, y por otra parte una puede caer en sospecha por el hecho de buscarlas.

Todos los demás ingredientes y requisitos los habían llevado Don Lucas y Ramira. En total es una lista larga.

Después de las acciones preparatorias arriba descritas (curandero, mesa y suelo revestidos de negro) la mesa negra de Don Lucas se desarrolla en un total de nueve fases.

Cuando aquí hablo de fases, no se trata de un concepto Kallawaya. Las "fases" son más bien divisiones del proceso ritual que introduzco para fines de una presentación sinóptica. Tales fases son relativamente fáciles de delimitar de acuerdo con el punto central de la acción y/o con el lugar de la acción. Sin embargo no son ninguna "señal" del transcurso del ritual, sino una ayuda para la presentación. La sinopsis que sigue (Sinopsis 2) resume el proceso de la mesa negra de Don Lucas.

SINOPSIS 2

Curación negra de Don Lucas.
Sinopsis del proceso de la acción

1. Fase:	*Ch'alla* inaugural
2. Fase:	Preparación de la mesa negra
3. Fase:	Ritual de las velas negras
4. Fase:	Oruga, grillos y espinos de cactus
5. Fase:	Enriquecimiento de la mesa negra
6. Fase:	*Ch'alla*, humo de cigarrillo, oración
7. Fase:	Muerte del cuy negro
8. Fase:	Velas mortuorias y cuerno
9. Fase:	En el camino, en el cruce, en el cementerio

2.3. Desarrollo de la curación

(1) Ch'alla *inaugural.* La *ch'alla,* aspersión ritual con alcohol, inaugura la mesa negra. Con una flor silvestre –nada de clavel como en las mesas blancas– se empieza por rociar las cuatro esquinas de la mesa cubierta de negro mientras se pronuncia oraciones. Después Don Lucas se coloca delante de la puerta que da al patio y rocía el alcohol puro en el viento. Reza elevando la voz, como si tuviera que competir con el viento. Nosotros, adentro, intercambiamos miradas temerosas. ¡A fin de cuentas sería mejor que los vecinos no escucharan sus oraciones!

ORACIÓN DURANTE LA *CH'ALLA* INAUGURAL

1	*Kunan ripuchun,*	Que se vaya,
2	*chunka iskayniyoj panteonman ripuchun,*	que se vaya doce veces al cementerio,
3	*tukuy uma nanaywan kunan wañupuchun,*	que muera con gran dolor en la cabeza,
4	*tukuy uma muyuywan,*	que su cabeza dé vueltas,
5	*tukuy wijsa nanaywan wañupuchun, ripuchun,*	que muera con dolor de estómago, que se vaya,
6	*tukuy napi autopas volcapuchun,*	que se vuelque con el camión,
7	*chay yana qowiwan chaykunawan asta wañupunanpaj,*	que se muera con ese cuy negro,
8	*sumaj penteonman ripunanpaj kunanri.*	que se vaya de la mejor manera al cementerio.
9	*Chay Claudiomanta.*	Hasta aquí sobre el Claudio.
10	*Mariaj ajayun qhariwanpacha ripunanpaj,*	Que el alma de María se vaya junto con la de su marido,
11	*panteonman ripunanpaj kunanri,*	que se vaya ella ahora al cementerio,
12	*Arequipa volcanman ripunanpaj,*	que se vaya al volcán de Arequipa,

13	*chaypaj animon, ajayun kunanri,*	para eso están ahora su ánimo y su alma,
14	*phisqa viernes, phisqa martes,*	cinco veces viernes, cinco veces martes,
15	*phishqakuchun kunan,*	que se vuelva cinco veces,
16	*cambiakunanpaj, cambio, cambio kunanri,*	para que las cosas cambien, que ahora haya cambio, cambio,
17	*chay ruwasqakunapas ama kutirqochimunanpaj kunanri.*	para que lo que ahora hacemos no recaiga (sobre nosotros mismos),
18	*Kunanri...Condorani, Copacabana,*	...Condorani, Copacabana,
19	*chay calvariokuna,*	ustedes, lugares sagrados,
20	*chay Copacabana chimpa chay chinkana,*	esos lugares que están frente a Copacabana,
21	*chay chinkana, sajrayoj, diabloyoj,*	esos lugares habitados por el maligno, por el diablo,
22	*kunan chay Claudiota mikhukupunki,*	ahora te lo vas a comer a ese Claudio,
23	*kunan chayta wajachipunki,*	haz que venga hacia ti,
24	*kunanri ruwasqay sumaj provecho kananpaj...*	que ahora lo que estoy haciendo dé buen resultado...
25	*kunanri...Copacabana...*	ahora...Copacabana...
26	*chunka iskayniyoj panteón,*	cementerio en número de doce,
27	*kunanri muerte, muerte, kunanri ripuchun,*	ahora la muerte, la muerte, que se vaya[14],
28	*mana pensasqamanta pantionman ripuchun kunanri,*	sin haberlo pensado que ahora se vaya al cementerio,
29	*panteonman, panteonman*	al cementerio, ahora al

[14] En quechua hay para "él" y "ella" solamente la palabra "*pay*". Por tanto, cuando las oraciones no lo especifican, no queda claro si Don Lucas está orando contra el enemigo o contra la enemiga. En esos casos utilizo respectivamente el pronombre "él" o "a él".

	kunanri,	cementerio,
30	*phisqa martes, phisqa viernes*	cinco veces martes, cinco veces viernes,
31	*kunanri chay wasinmanta,*	a causa de la historia de la casa,
32	*contradisikusqanmanta,*	porque con eso él se ha vuelto un enemigo,
33	*kunan mana aleqamantachu,*	no estamos haciendo esto sin razón,
34	*paypaj juchanmanta chayqa.*	lo hacemos porque él es culpable.
35	*Kunan kay sumaj mama Copacana,*	Madre buena Copacabana,
36	*mama de La Paz mama,*	madre de La Paz, madre,
37	*ama ñoqata castiqawankichu kunanri.*	ahora no me vas a castigar a mí.
38	*Kunan wañupuchun*	Ahora que él muera,
39	*wijsa nanaywan, uma nanaywan,*	con dolor de estómago, con dolor de cabeza,
40	*ya está, q'ayapacha wañupunankupaj,*	ya está, mañana mismo que mueran,
41	*ya está, luego pasapunankupaj.*	ya está, para que luego desaparezcan en otro mundo.

Ésta es la primera oración de Don Lucas en esa mesa negra. Formula sin ninguna posibilidad de malentendido el propósito de la curación: la muerte del enemigo. Al enemigo se le desea la muerte de muchas maneras: por dolores y enfermedad, por vuelque del camión, que se queme en el volcán de Arequipa, que sea comido por el diablo. Al mismo tiempo la oración pone de manifiesto que para el mismo curandero no deja de ser peligroso llevar a cabo una mesa negra de tales características. La oración justifica la acción negra: ésta no sucede así no más y sin motivo, así lo asegura Don Lucas con sus oraciones; el verdadero culpable es el enemigo. Sin embargo se invoca a algunos santos de la Iglesia católica, para que no hagan caer ningún castigo sobre él, el

curandero negro Don Lucas. De manera especial llama siempre Don Lucas a la virgen de Copacabana. Copacabana, a orillas del lago Titicaca, es uno de los más importantes lugares de peregrinación de Bolivia. Allá –según la oración de Don Lucas– vive la Virgen en estrecha vecindad con el "malo", el "diablo", a quien Don Lucas ofrece al enemigo como carne.

En esta oración nos familiarizamos también con "fórmulas mágicas" o "versos ornamentales" que a manera de refrán se repiten muchas veces en el transcurso del largo ritual negro. Una de esas fórmulas es "cinco veces viernes, cinco veces martes". En ella se condensa para los Kallawayas el maligno número cinco con los días malignos viernes y martes, dando como resultado una maldición muy fuerte. Más adelante pregunté a Don Lucas por qué precisamente el número cinco es un número maligno. Don Lucas explicó (Tc-134/Tc-126):

> *Phishqata puni ruwana. Sajraqa arí phishqa, chinkanakuna pizca, chaymanta arí napun phishqata*
> (Pregunta): *Mayqenkunataj chay pizca sajrari?*
> (Don Lucas): *chay orqo diablo, china diablo, y chaymanta, sajra diablo, chay anchanchu, chay chinkana, chaywan pizca.*
>
> Versión castellana:
>
> (En una mesa negra) se debe utilizar siempre el cinco. El maligno existe cinco veces, las *chinkanas* (lugares del maligno) son cinco. De ahí viene el cinco.
> (*Pregunta*): ¿Cuáles son, pues, los cinco malignos?
> (*Don Lucas*): Son el diablo macho y el diablo hembra, después el diablo maligno, el *anchanchu* y el *chinkana.* Con eso son cinco.

Cuando entre los cinco malignos (*sajraqa*) Don Lucas nombra aquí de manera especial un "diablo maligno", de ahí podemos concluir que no todos los "diablos" de los Kallawayas son malignos. Y así es en los hechos. El "diablo macho" se llama tío, la "hembra" tía. Tío y tía son los poseedores de las minas, de las riquezas del suelo, son los propie-

tarios del oro y de la plata. A esos "diablos" de oro y de plata se les prepara mesas especiales, cuando se quiere conseguir el bienestar. Se los venera y se les ofrece como corresponde, entonces ellos ayudan a las personas y le conceden riqueza y propiedades. Si no se los venera, entonces esos "diablos" pueden castigar de mala manera. Por tanto el tío y la tía no son siempre una "pareja de diablos" malignos. Otra cosa es con los otros "diablos" mencionados por Don Lucas. Ellos no tienen nada de bueno en sí, ellos nos ayudan solamente cuando se trata de una acción negra. En sus enseñanzas (cf. Sección 4, Cuadro 3) Don Lucas completa todavía qué es lo que ocurre con los distintos "diablos". Dice que en su calidad de curandero negro tiene que hablar con el "diablo" y tiene que ofrecer excrementos del enemigo para comer... Por tanto, cuando Don Lucas menciona como conjuro el número maligno cinco, está incluyendo simultáneamente las siguientes representaciones: los dueños "malignos" de la plata y el oro, el perverso "diablo" *chinkana* que se alimenta con los excrementos del enemigo, la conversación con el "diablo" en los lugares malignos, el espíritu maligno *anchanchu*...

(2) *Preparación de la mesa negra.* Después de esa *ch'alla* inaugural, Don Lucas prepara una mesa negra. La mesa, la parte esencial de toda curación ritual Kallawaya, es una preparación ritual que casi siempre consiste en diferentes platos de lana; los platos contienen en forma de ingredientes todos los deseos y propósitos (negros, blancos o grises) de una curación.

Don Lucas da forma a cinco platos de lana de llama negra, del tamaño de una naranja, y los ordena sobre el mantel negro de la mesa como si fueran una flor: uno en el medio y cuatro alrededor de él. "Deben ser cinco para que los enemigos se transformen en el número cinco. Naturalmente que se podrían formar seis platos, pero eso no estaría bien, ¡para esas ocasiones siempre tienen que ser cinco!"[15]. Ya que el número cinco, como ya hemos aprendido, es un número maligno, la "transformación en cinco" representa una maldición.

Mientras Don Lucas prepara con cuidado los cinco platos de ofrenda, le pide constantemente a Ramira que rece. Él dirige su oración una

[15] *Phishqakunankupaj chayqa, jinallata puni ruwani, hasta sojta ima. Kanman chiqa mana walejchu Kanman, pizca puni kanan.*

vez para el enemigo Claudio, después para la enemiga María con las palabras: "Claudio, vete al cementerio", o "María, vete al cementerio"[16], a lo que añade la recitación monótona de una oración larga, pronunciada muy rápidamente, un poco cantada: "*Yayayku, janajpachamanta, sutiyki munasqa kachun...*" (Padre nuestro que estás en el cielo, santificado sea tu nombre...). Da la orden de que él o ella se vayan al cementerio, y a continuación reza el Padrenuestro. Docenas de veces sucede esto en el transcurso de la curación. ¿Por qué el Padrenuestro? Tengamos en cuenta que se lo reza también en el velorio de un difunto, o camino del cementerio, o al borde mismo de la tumba. El Padrenuestro acompaña al muerto a la tumba[17]. Don Lucas maldice a los enemigos y les desea el cementerio, y Ramira acompaña a los cadáveres con oraciones. El Padrenuestro es aquí la "fórmula mágica" de una maldición que desea la muerte.

Pero Ramira no sólo acompaña la acción de Don Lucas con oraciones. Ella también fuma y escupe. El cigarrillo se lo coloca al revés (la marca queda de cabeza), fuma con el lado izquierdo de la boca y sopla ese humo "izquierdo" desde abajo, donde ella está acurrucada, contra la mesa negra, en cada ocasión cinco veces. Constantemente acullica coca, con el lado izquierdo, y después con mucho ruido escupe lo masticado en un pedazo de papel. Y es que es así como se debe hacer, y todos los acompañantes del ritual hacen lo mismo que ella. De acuerdo con las instrucciones de Don Lucas, todos nosotros soplamos el humo "izquierdo" sobre la mesa y masticamos con el lado izquierdo. La izquierda es la dirección que significa "fuera". Lo hacemos en nombre del enemigo y en nombre de la enemiga, como Don Lucas nos enseña (Cc-144):

> *Kunanqa lloq'emanta pitaykusunchis, phishqatakama chayta phukurparimunki, lloq'e ladupikama ari akullisunchis, kay yuraj ladomantakama. Kay Claudioj sutinpi, enemiga señora-*

[16] *Claudio panteonman ripuchun...*

[17] "*Entierrokunaman purinchis chay almaj rezonta rezarqona. Kikillantaj kaypiqa* – Cuando nosotros vamos al entierro, entonces se debe rezar oraciones por las almas (de los difuntos). Y aquí es lo mismo" Tc-126).

paj sutinpikama arí, paykunaman chayananpaj, chaykunapaj sutinkupi, chaypaj sutinpi nispa. Chay akullisqatataj mari, cigarrontinta, uj papelpi tantana, mana wijch'unachu. Chiqaqa jina chay wañupunmanpas ninkichischá arí.

Versión castellana:

Ahora fumaremos del lado izquierdo, cinco veces van a soplar, sólo vamos a acullicar con el lado izquierdo (de la boca), la hoja de coca sólo la utilizamos del lado claro (el malo). Esto se hace en nombre del (enemigo) Claudio y en nombre de la enemiga, de la señora, para que (lo que hacemos) les llegue a ellos, en cuyo nombre se hace, en nombre de ellos, así diciendo (se tiene que mascar la coca). Y la coca masticada, junto con las cenizas del cigarro, se tiene que reunir en un papel, no se debe tirar. De la misma manera debe morir él, es lo que ustedes ahí deben imaginarse.

Durante la constante repetición de las oraciones (Don Lucas: que se vaya al cementerio; Ramira: el Padrenuestro) y en medio del continuo soplo del humo y de los escupitajos, Don Lucas llena los cinco platos preparados con todo tipo de ingredientes negros. Primero con hojas de coca. Don Lucas toma cada vez cinco hojas de coca *yurajmanta*, del lado claro. La hoja de coca tiene una cara "buena", oscura, y otra cara "maligna", clara. En la mesa negra queda hacia arriba la cara blanca, la cara "maligna" de la hoja. Al ramito de hojas de coca, tomadas del "lado contrario", añade después Don Lucas un grumo de sebo de oveja, lo apañusca todo con fuerza y lo deja en los platos repitiendo muchas veces la maldición "*panteonman ripuchun*" (que se vaya al cementerio).

El sebo de oveja es un ingrediente negro, nunca se lo podría colocar en una mesa blanca en lugar del sebo blanco de llama. La oveja es más bien un animal "de bajo rango" –como también la vaca y el chancho–, y por eso se necesita sebo de oveja y grasa de chancho como ingredientes para las preparaciones negras. El enemigo debe volverse "inferior" y nulo, como esos animales.

ORACIÓN MIENTRAS SE COLOCAN HOJAS DE COCA Y SEBO DE OVEJA

1	*Q'ayapacha wañunankupaj,*	Para que mañana mismo mueran,
2	*phishqakunankupaj,*	que se conviertan en cinco,
3	*chay Claudio, chay María,*	también Claudio y María,
4	*kay kuritikunaman*	aquí a los gusanos (se los ofrezco como alimento),
5	*chaypaj animon, chaypaj ajayun,*	sus almas, su espíritu (los arrojo afuera),
6	*chay Claudio wañupunanpaj,*	para que Claudio muera,
7	*ajayunkuna, animonkuna*	sus almas, sus espíritus (los arrojo afuera)
8	*wañunakupaj*	después deben morir ellos,
9	*kunan phishqa que pizca*	cinco y cinco,
10	*wañunankupaj,*	ellos deben morir;
11	*payman phishqallataj,*	el número cinco, que valga también para él,
12	*warmiman phishqallataj*	que valga también para la mujer enemiga,
13	*wañunankupaj unupi*	ellos deben ahogarse,
14	*may purisqanpi,*	(que muera) estando de viaje,
15	*may ñan cruceropi,*	en el cruce del camino,
16	*wijsa nanaywan,*	con dolores en el estómago,
17	*unuman seqaykuchun kunan.*	o que se caiga ahora al agua.
18	*Chay warmipaj sutinpi,*	En nombre de la mujer:
19	*warmipaj memorian, animon*	su pensamiento, su alma,
20	*kunan ripuchun,*	fuera con eso ahora,
21	*kurituwan ripuchun*	que vaya afuera con los gusanos,
22	*phishqa viernes, phishqa martes*	cinco veces viernes, cinco veces martes,
23	*chunka iskayniyoj panteonman,*	doce veces cementerio,
24	*chay wañupuchun,*	ella tiene que morir,
25	*chay wañupunanpaj,*	tiene que estar difunta,

26	*hasta luego wañupunanpaj ahora.*	hasta tiene que morir de la manera más rápida.
27	*Animonkuna, ajayunkuna,*	Sus almas, su espíritu,
28	*chay wasimanta desabando-nechisqanmanta,*	porque a ellos los han arrojado de la casa,[18]
29	*qaterqosqanmanta*	los han echado con asco, por eso
30	*Claudioj animon, ajayun*	ahora su alma y su espíritu
31	*kunan wañupunanpaj,*	del Claudio tienen que morir,
32	*panteonman ripunanpaj,*	se están yendo camino del cementerio,
33	*supaynin q'epinanpaj,*	su diablo, que se lo cargue,
34	*suapynin apananpaj,*	su diablo, que se lo lleve afuera,
35	*wijsa nanaywan,*	con dolores en el estómago,
36	*uma nanaywan,*	con dolores en la cabeza,
37	*tukuy imawan sipikunanpaj,*	para que él se cuelgue de algo,
38	*wañunanpaj,*	él debe morir,
39	*phishqa que phishqa,*	de cinco en cinco,
40	*tukuy wawankuna,*	también todos sus hijos,
41	*tukuy wasi kawsayninkuna,*	todos los bienes de su casa,
42	*tukuy qolqenmanta,*	todo su bienestar y su dinero,
43	*tukuy imakunamanta,*	todo lo que él posee,
44	*uywankunamanata,*	todo lo que tiene de ganado,
45	*ima trabajonkunamanta,*	todo su trabajo,
46	*chaykunamantaqhaway desabandonakunanpaj,*	todo eso tiene que perderlo ahora,
47	*q'ala thantakuchun*	todo debe convertirse en

[18] En el quechua de la región Kallawaya a menudo se prescinde del plural de los substantivos y de los verbos. Éstos permanecen en singular incluso cuando la idea es plural. Dado que en el verso anterior "alma" y "espíritu" están en plural, aquí también lo normal sería el plural. Pero con frecuencia no queda nada claro si se está haciendo referencia sólo a uno, sólo a otro, o a ambos enemigos. Pero como las acciones rituales tratan al enemigo y a la enemiga por igual, esta falta de claridad en el contexto del lenguaje ritual no es tan importante.

	paykunapaj,	harapos,
48	*chay yana qowiwan,*	con ese cuy en negro,
49	*chay kuritukunaman,*	y ese gusano,
50	*wañupunanpaj, wañupunanpaj*	tiene que morir, tiene que
	arí (...)	morir él ahora (...)

En esta oración no sólo se amplia el espectro de las formas de muerte (ahogamiento, colgamiento...) que Don Lucas desea a los enemigos, sino también el "ámbito objetivo" de las maldiciones: no sólo deben caer en desgracia los enemigos mismos, sino todo lo que les pertenece: familia, casa, chacra, ganado, campo, toda posesión. Éste es un principio de la acción negra Kallawaya: muy rara vez se refiere solamente al mismo enemigo o enemiga, sino siempre también a todo el entorno. Probablemente esto está íntimamente relacionado con el concepto Kallawaya de desgracia, que juega un papel tan importante en la comprensión que allá tienen de salud y enfermedad. La "desgracia" no es nunca puntual, por el contrario se extiende, algo así como un humo venenoso que se infiltra y lo toca todo; la desgracia es contagiosa, no conoce ningún límite en el tiempo, opera de la misma manera en el pasado y en el futuro[19]. De manera que en una mesa negra no se le puede desear desgracia solamente a una persona individual, su desgracia es al mismo tiempo la desgracia de todo su mundo circundante, viviente y no viviente.

Después que quedaron cubiertos con tales oraciones y maldiciones cada uno de los cinco platos negros, con sus respectivos cinco ataditos de cinco hojas de coca cada uno, estrujados con sebo de oveja, Don Lucas enriquece los platos con ingredientes de la mezcla de *yana mesa* que está lista para comprar. Don Lucas escoge de ella muy cuidadosamente varios ingredientes, entre los que se cuentan por ejemplo los frijoles amarillos *kuti kuti; kuti* significa "de vuelta", *kutichiy* significa hacer volver. Éste es –entre otros significados– un término "técnico" del ritualismo negro Kallawaya. El *kutichina* (el ritual de ofrenda para la devolución), cuyo objetivo es devolver el sufrimiento

[19] Cf. MUNDO ANKARI 1; también MUNDO ANKARI 2, especialmente Capítulo 12, Sección 2.

experimentado al causante del sufrimiento, es, como se ha dicho, una de las formas "más suaves" de la mesa negra. Al mismo tiempo esos *kuti kutis* amarillos son una protección contra los *kutichina* de los otros. Y es en ese sentido que Don Lucas coloca los *kuti kutis* en los platos negros: "*ama chay kutirqochimunanpaj*", para que él (el enemigo) en ningún caso (a través de otro curandero negro) nos haga volver a nosotros (lo negro), es decir que no nos vaya a endilgar de su parte un ritual negro.

También Don Lucas coloca el frijol *wayruru*[20] no sin sentido y sin significación. Ese frijol es hacia fuera bien resbaloso. ¿Qué quiere decir con eso Don Lucas? Son siempre sus oraciones las que transmiten los significados, que él liga con ingredientes y acciones. Mientras él coloca los *wayrurus* en los platos negros, reza entre otras cosas: "*Kay warurujina astaki qharaman kutinanpaj* – para que el enemigo se vuelva pelado y sin cabello como ese *wayruru* – pelado, sin cabellos, enfermo" (Tc-126).

Él toma otro trozo –no lo puedo reconocer por la mala iluminación de la vivienda– que evidentemente significa embrutecimiento y extinción:

ORACIÓN MIENTRAS SE COLOCA UN INGREDIENTE NO IDENTIFICADO DE LA MEZCLA DE LA *YANA MESA*

1	*Kunan wajllinki,*	Ahora caes tú en la perdición,
2	*wajlla, wajra,*	en la perdición y en el fracaso,
3	*uj p'unchay mana gusto qonanpaj,*	para que un día ya nada le guste,
4	*ama mosqoyninpas ama willananpaj,*	para que ni siquiera sus sueños le transmitan mensajes,
5	*ama ima pensakunanpaj,*	y él tampoco pueda ya pensar más,

[20] Una foto del *kuti kuti* y *del wayruru* se encuentra en MUNDO ANKARI 3, Ilustración nº 14. Cuán diferentes pueden ser las distintas comprensiones simbólica de los ingredientes, puede leerse en el Capítulo 3 del Volumen 3, p. ej. respecto del *wayruru*.

6	*ama qhawachikunanpaj ima naypespipas,*	para que ya no pueda hacerse leer cartas,
7	*kokapipas imapas,*	ni pueda ya interpretar la coca,
8	*jina hasta kunanri qollo, wajra,*	así ahora tiene que haber fracaso y falla,
9	*kunan kay amamanta sonsoyapunanpaj,*	tiene que volverse tonto de la cabeza
10	*machasqajina jinapi kapunanpaj.*	y tiene que estar como borracho.

Por supuesto que las maldiciones de las oraciones negras Kallawayas siempre expresan también algo sobre los valores positivos de aquel mundo. Cuando Don Lucas, como en una oración anterior, desea al enemigo la pérdida de la casa, la chacra y el ganado, desgracia para los niños y la familia y el trabajo, es porque evidentemente la prosperidad, el trabajo y los niños son "deseables".

También esta última oración nos muestra valores. Se considera positivo que una persona sea inteligente, que pueda pensar, que tenga claridad (no esté como borracha), que pueda ampliar sus conocimientos mediante una acción apropiada, a través de mensajes procedentes de sus propios sueños o a través de la predicción en coca o en cartas por la acción de curanderos Kallawayas. Pero al enemigo todo eso le tiene que estar vedado: debe volverse tonto e incapaz de usar el conocimiento de los sueños y la predicción. Sin ese conocimiento no le puede resultar bien la acción. Entonces hacen su aparición la perdición y el fracaso. *Wajra* le llama a eso Don Lucas, entre otras cosas; literalmente la palabra significa cuerno. El cuerno de la vaca o de la oveja es un símbolo de fracaso, de malogro, de mesa negra, eso allá lo sabe cualquier niño. Los sueños y la predicción en coca y en cartas nos pueden proteger de la *wajra*, del cuerno, del fracaso. Y precisamente eso se le tiene que negar al enemigo.

(3) *Ritual de las velas negras.* Santiago y Catalina ya habían podido proporcionar un ingrediente negro muy importante: se trata de pequeños pedazos de las ropas del enemigo (prendas). Con un torzal negro amarra Don Lucas los hilos de la chompa de Claudio a una vela

negra, a otra vela amarra las pequeñas tiras de tela de la falda de María, apretadas debajo del pabilo. Con las velas negras para Claudio y María así preparadas, Don Lucas baja al patio oscuro, se arrodilla, levanta las velas con la mano izquierda (la mano "negra") hacia el cielo y reza la fórmula que ya nos es conocida: que los enemigos mueran, desaparezcan en el doceavo cementerio, se conviertan en cinco, y accidentes de todo tipo les transporten al más allá. Invoca a los santos (Madre Copacabana, Madre Dolores, San Ciprián) para que castiguen a los enemigos, para que los hagan morir con dolores de cabeza o con dolores de estómago, y les acarreen pérdidas, desgracia, fracaso y perdición.

De vuelta en la vivienda, Don Lucas coloca las velas negras del enemigo en dos botellas y enciende el pabilo. No pasa mucho tiempo hasta que la llama, crujiendo, ha alcanzado las ropas de los enemigos... (cf. Ilustración 1). De otras tres velas negras se ha raspado –como ya se hizo con las velas del enemigo– un poco de cera para cada uno de los platos negros. Todavía se coloca dos velas en botellas; ahora arden cuatro velas negras. Don Lucas coloca otra vela más, se mueve varias veces con ella en la mano izquierda, describiendo grandes y espaciosos arcos sobre los platos, y después las sopla: cinco veces, haciendo un círculo en dirección a la izquierda. Les sopla a los enemigos la luz de la vida (Tc-126), antes de colocar también esta vela en una botella. Su murmullo ininterrumpido *wañunanpaj wañunanpaj* ("tiene que morir, tiene que morir") es acompañado –a modo de una segunda voz musical– por una salmodia de Ramira igualmente ininterrumpida: *yayayku, yayayku.*

(4) *Oruga, grillo y espinas de cactus.* Las espinas de cactus que trajo Don Lucas tienen casi 10 cm de largo. Es un trabajo laborioso para Don Lucas –tanto más cuanto que ve mal– envolver esas cuatra gruesas espinas con una hebra tomada de las ropas del enemigo, dos con una hebra de las ropas de Claudio y dos con una de las ropas de María. Y las mantiene cuidadosamente separadas.

Después Ramira tiene una tarea importante. Primero le toca a las orugas. Son como de 4 cm de largo, de café oscuro y peludas (es la oruga *tita tita*). Ramira ha traído dos de ellas. Están empaquetadas en

dos cajas de fósforos. Don Lucas instruye a Ramira de manera precisa lo que tiene que hacer ahora. Primero ella le presenta a Don Lucas una de las orugas con la mano izquierda, después la otra oruga. Don Lucas las atraviesa a lo largo con las espinas de cactus que están envueltas en las prendas de María. Las maldiciones que acompañan esta acción enumeran otra vez las muchas maneras de muerte que se le puede desear una y otra vez al enemigo: espasmos en el estómago, muerte por ahogo, por asfixia, por accidente en camión... Ramira refuerza las maldiciones con toda una serie de Padrenuestros, sosteniendo en la mano izquierda primero una, después la otra oruga atravesada. A continuación los animales son colocados en los platos negros de María.

El próximo paso es muy difícil. Los grillos son animales inquietos y se genera en el cuarto un estado de ánimo algo nervioso. Y es que no se nos puede escapar aquello que está pensado para el enemigo (Tc-126).

Ramira: *Ujtan phawarqoj.*
Don Lucas: *Cuidanki, arí, cuidanki!*
Ramira: *Phawarin, phawarin, phawarinqamin!*
Don Lucas: *Manan. Jap'illanki, jap'illanki arí, lloq'e makiwan!*
Ramira: *Mana, saltan, saltan!*
Don Lucas: *Jakaray! Jap'imuy! Jap'imuy! Han jina chayqa, chayqa, ushqayta, ushqayta, lloq'ewan! Jap'iy Mari, jap'iy! Chayta phawarqonmantaj, phawarqonmantaj, muerte, muerte, muerte, phishqa viernes, phishqa martes, muerte, muerte...*

Versión castellana:

Ramira: Se le escapan rápido a uno.
Don Lucas: ¡Ten cuidado, pues, cuidado!
Ramira: ¡Se vuela, se vuela, se va a volar ahora mismo!
Don Lucas: De ninguna manera, ¡agárralo fuerte, agárralo, con la mano izquierda!
Ramira: No, ¡salta, salta!
Don Lucas: Maldición. Agarra, pues, agarra, así, allá está, ¡hazlo rápido, rápido, con la mano izquierda. Agarra, pues, ¡agarra,

pues! Todavía se nos pueden escapar, se nos pueden escapar todavía, muerte, muerte, muerte, cinco veces viernes, cinco veces martes. Muerte, muerte...

La situación es peligrosa porque con la huída del animal una intención (de muerte) puede volver a caer sobre uno mismo (Tc-126). Pero al final todo sale bien. Cada uno de los grillos es atravesado con una de las espinas que están envueltas en las prendas de Claudio. *Muerte, muerte, muerte* acompaña la acción. Luego, cada uno de los grillos es atado con el hilo negro torcido, "asfixiado" (Tc-126) en la mano izquierda de Ramira mientras ella reza Padrenuestros sobre ellos y finalmente los coloca en la mesa negra, en los platos de Claudio.

¿Cómo es que las orugas se destinan ala enemiga y los grillos al enemigo?, quise saber más tarde de Don Lucas. Y él me enseñó no sólo la asignación de oruga y grillos a mujeres y varones, sino también la de la víbora, el sapo y la lagartija. Y dado que en una próxima mesa negra de Don Lucas nos volveremos a encontrar con lagartijas (vivas) y fotografías de sapos y víboras (cf. Sección 3), citaremos aquí resumidamente sus enseñanzas sobre los animales negros (Tc-126).

CUADRO 1

Simbolismo femenino y masculino de los animales negros según las enseñanzas de Don Lucas

Qaripaj ch'ullukuqa, phawarqon, chaymanta. Warmikajpaj chay tita titaqa, mana qaripajchu, chujchayoj chayqa.

Contrario cosaspaj jamp'atu, juchuykajlla allillantaj. Mana atunkaj allinchu. Astawan warmikajpaj jamp'atituqa, chay chichikaña ninkutaj, juchuy q'arawayalla puni. Mach'ajuaya qharillapajtaj.

(Pregunta:) *Imamantapas jamp'atu warmipajri?*

Chay mosqoypipas – ñoqa mosqokuni chiqa – jamp'atuwan mosqokuni chiqa, jamp'atuta wañuchini chiqa, familiaykuna wañunanpaj, chaypaj jamp'atuta wañuchini warminchis o warmi wawanchis wañun arí.

Jamp'atuta jinalla nanchis, chay rikurqonchis, aleqallata sururparinchis imananchis, pero mana wañuchinachischu chay onqosqamanta alliyapun.

Chay wawayqa wañuntaj, han jinata carnaval, chay carnaval ñaupajña jamp'atuta wañurqochini, wawa jamp'atullata jap'erqoni, jinaspa q'alata rumiwan q'ajirqoni. Ya está. Chay semanapi waway wañurqonpacha. Chay jamp'atukaj puni warmi kamasqa. Kay cari waway wañunanpajpas catarita wañurqochini.

Versión castellana:

Para el varón está el grillo, por eso éste se mueve con grandes pasos. Al contrario para la mujer está la oruga *tita-tita*, ella no es para el varón puesto que tiene pelo largo.

Para situaciones de enemistad sirve también el sapo, pero tiene que ser uno bastante pequeño. No es bueno un sapo grande. Pero el sapo pequeño es más bien para una mujer (una enemiga), a éste se le llama *chichikaña*, es uno así bien diminuto, ése es para una mujer. Para el hombre (en mesas negras) se toma siempre una lagartija. También la víbora es para el varón.

(*Pregunta:*) ¿De dónde sale eso de que el sapo es para la mujer enemiga?

(*Don Lucas:*) Cuando en sueños, cuando p. ej. me sueño con un sapo, y mato en sueños al sapo, entonces alguien de mi familia va a morir, eso sucede, cuando yo (en sueños) mato al sapo, entonces, muere una señora o una joven.

Si al sapo no le hacemos gran cosa, si lo golpeamos o por equivocación lo pisamos o de alguna otra manera (le hacemos daño), pero no lo matamos, entonces (el respectivo miembro femenino de la familia) se enfermará, pero ella sanará.

En Carnaval ha muerto mi hija. Sí, y un poco antes del Carnaval yo maté (en sueños) un sapo, cogí un sapito tierno y lo machaqué con una piedra. Antes que termine esa misma semana ha muerto mi hija. El sapo está siempre asociado a la mujer. Antes de que muera mi hijo maté (en sueños) una víbora.

El simbolismo sexual de los animales se transmite por su apariencia (la oruga de pelos largos) o por su comportamiento (los grillos con pasos grandes). Todas mis preguntas sobre el "por qué" del simbolismo del sapo, la víbora o la lagartija, desembocaban sin embargo en la respuesta "*kayjina puni kaj kasqa* – así siempre ha sido"[21]. Y hasta qué punto resulta irrecusable lo de "así siempre ha sido", queda a la vista con la presentación de los sueños sobre muerte que tuvo Don Lucas antes de que muriera su hija y después su hijo.

(5) *Enriquecimiento de la mesa negra.* Después de ese proceso un tanto intranquilo y alborotado Don Lucas enriquece ahora los platos negros con otros ingredientes negros: primero se añaden unas cuantas semillas de locoto así como ceniza, hollín y sal. Con la punta de un

[21] Don Lucas tiene un conocimiento ritual extraordinariamente amplio y detallado. Él *sabe* muchas cosas, pero explicarlas en palabras "abstractas" no es de su competencia. Cuando en las conversaciones que he sostenido con Don Lucas no se me daba ya una explicación sin que la pidiera (como en el caso de la oruga y los grillos), entonces mis preguntas carecían completamente de sentido, sea cual fuere su contenido. La respuesta era siempre "*Kayjina kaj kasqa puni* – así siempre había sido". Ahora bien, para nuestro pensamiento analógico occidental tampoco supone un esfuerzo excesivo establecer una relación entre sapo, víbora y lagartija, por un lado, y varón y mujer por otro. Pero en los Andes no se puede presuponer a priori el mismo pensamiento. Y por eso pregunté a Don Lucas, aunque tenía claro que esas preguntas planteadas por una mujer a un varón –más allá del usual "*kayjina kaj kasqa puni*" de Don Lucas– probablemente no produciría una predisposición muy grande a la respuesta.

cuchillo toma Don Lucas estos suplementos de los paquetitos de papel, que le alcanza Ramira, y coloca un poco de cada uno en cada *plato* negro. Después se esparce sobre los platos flores de *muqululu* (cf. infra), se rellenan pequeñas conchas de caracol con sebo de oveja, se las rocía con alcohol puro y se las coloca en los platos. Una vez más el accionar de Don Lucas va acompañado de maldiciones.

Desde luego cada uno de esos ingredientes tiene su significado. He hecho que más tarde Don Lucas me lo explique todo exactamente (Tc-126). Pero también las oraciones que acompañan la colocación de los respectivos ingredientes, a menudo nos proporcionan ya información sobre los significados simbólicos.

ORACIÓN Y ENSEÑANZA A PROPÓSITO DEL LOCOTO Y LA SAL

1	*Kay locoto uchujina waqanan-paj,*	Para que él llore como del picante del locoto,
2	*kay kachijina, kachijina wa-qananpaj,*	como de la sal, para que llore como de la sal,
3	*astaki llakikunanpaj,*	para que sufra mucho tiempo,
4	*kay kachijina sonqo nanay waqananpaj,*	para que llore como de la sal, rasgándosele totalmente el corazón,
5	*wawankunapas, familiankunapas*	y sus hijos, su familia
6	*sonqo nanay kay kachijina waqananpaj*	igualmente lloren con el corazón rasgado.

Uchuchirawan kachiwan churayku waqananpaj, uchuchiraqa chay asta waqananpaj ari. Ujta manchanata nina calorjina kay sonqon k'ajariponqa, kay uchuta churaykusqajina, jinaspa, ya está, onkoykuponqa, jinaspa wañuponqa, chaypaj chayqa. Kachikaj waqananpaj, wijsay nanaywan nispa waqapun, waqapun, ya está, chaypi wañupun waqachiajjina.

Versión castellana:

Colocamos el locoto y la sal para que (los enemigos) lloren. El locoto es para que especialmente él llore por mucho tiempo. Eso le va a causar una terrible fiebre aquí en el corazón, como si lo hubiéramos puesto en locoto, y después, después ya sería eso: él se enferma y después se muere. Para eso está pensado. La sal (también) es para llorar; y eso es todo; él muere de tanto llorar.

ORACIÓN Y ENSEÑANZAS SOBRE LA CENIZA Y EL HOLLÍN

1	*Kay ushpajina mana qhawachikunanpaj,*	Para que él, como la ceniza, no se deje ver,
2	*ama imapas sumajyananpaj,*	para que nada vaya mejor de ninguna manera,
3	*Machasqajina kananpaj,*	para que sufra mucho tiempo,
4	*q'ala sonqopas tutayaponqa,*	para que su corazón pierda totalmente la fuerza,
5	*ama kutirqochimunanpaj,*	para que cuando lo golpeen no pueda defenderse,
6	*maytaj chay memorian, palabran...*	y su memoria y su habla (se pierdan).
7	*Kay qhechimajina sonqon tutayananpaj,*	Que su corazón se vea envuelto en tinieblas como el hollín,
8	*kaymantajinalla, uj tutalla,*	que de manera repentina, así de la noche a la mañana,
9	*wañusqa paqarirqonanpaj,*	él aparezca muerto al amanecer del día siguiente,
10	*phishqa viernes, phishqa martes,*	cinco veces viernes, cinco veces martes,
11	*wañunanpaj kunanri.*	a la muerte con él ahora mismo.

Qhechimawan uhspawan churana, arí. Chaytaqa q'ala chay sonqon tutayaykupunanpaj arí, q'ala ch'amaykupunqa, añilpi wayk'usqa-

jina, ni imatapas – jamp'ichikusaj, ninman – ima onqosqa Kankan chiqapas, mana, asta aleqa sonso, machasqajina kanqa, chaypaj chaytaqa churanchis, waykunanpaj. Chay ushpa astawan waykullanmi. Pero qhechimakaj puni mas sonqonman waykun, añilpajpas waykun, qhechimayoj ushpayojjina chay añilqa. Jinata wayk'una arí.

Versión castellana:

Sí, se debe colocar hollín y ceniza. Es para que con eso su corazón pierda totalmente fuerza, se vuelva totalmente negro, como si lo hubiéramos cocido en polvo de añil. Ya puede decir: voy y me hago curar, lo que tengo es alguna enfermedad; pero ya nada le podrá ayudar, se quedará para siempre tonto y será como un borracho. Para eso colocamos esas cosas, para que penetren (en su cuerpo). La ceniza penetra todavía más. Sin embargo, el hollín penetra de manera especialmente en el corazón. Nosotros colocamos el hollín en lugar del añil (en los platos). El añil es de cierta manera como la ceniza y el hollín. (En él) se debe cocinar a fuego lento (al enemigo).

Una vez fui testigo, en una discusión muy fuerte entre dos personas, de que uno de ellos le gritó al otro: "*Añilpi wayk'uchisqayki* – te voy a cocinar en añil". Lo que se quiere decir con eso lo entiende cualquier persona de la región Kallawaya. Cocinar al enemigo en añil es un método muy conocido de la mesa negra (para más detalles al respecto cf. Sección 4, Cuadro 4 ss.), una acción negra que se considera como especialmente negra. Y aquí Don Lucas se refiere a eso mismo. La colocación de hollín y ceniza es para él representación del cocimiento del enemigo en polvo de añil.

FLORES DE *MUQULULU*

Janajpi kanmi, juch'uy plantitajina, mana mallkipaschu, chay raki raki jinataj, han jinaman qhewiykun. Han jinata q'empiy-

kupunchis arí, kijaman purijta. (Pregunta: *Ah, k'umuykuchinapaj?*) *K'umuykuchinapaj kayqa, chay muquluqa, kaywan ima sumajta, uj ratoqa, hasta manchayta han jinata naykunchis tutaqa, han jinata nin p'unchayqa, tutataj han jinata nanchis, ya está, sonqonta total napunapaj.*

Versión castellana:

La tenemos allá arriba en las montañas, es una especie de plantita, pero propiamente no es una verdadera planta, es como el *raki raki,* se dobla igual que si dobláramos (encorváramos) nosotros a alguien que va a un juicio. (*Pregunta*: Ah, ¿para que se le encoja el cuello?) Para que se le encoja el cuello, para eso es el *muqululu,* y con eso lo hacemos, en un solo instante en que se tiene miedo, así lo hacemos, se dice, de día, y así lo hacemos de noche, para que en pocos instantes su corazón se arruine totalmente.

Confieso que no siempre entiendo a Don Lucas. Y por lo tanto mi anterior pregunta era también bastante tonta, puesto que sugiere una interpretación (si bien verosímil). Para que sepamos algo más sobre el significado del *muqululu*, he consultado el libro de conocimientos de las plantas Kallawayas de OBLITAS POBLETE (1969). Ahí se hace mención de para qué se puede utilizar el *raki raki* (en el libro *raqui raqui*) como planta curativa, pero no sobre cómo crece esa planta, que es a lo que parece que Don Lucas se refiere. En Oblitas Poblete se encuentra también algo sobre "*mok'ulu*", que por lo visto es una especie de papa. Eso tampoco nos permite avanzar más. Tampoco está nada claro si el *mok'ulu* de Oblitas Poblete es el *muqululu* de Don Lucas.

También he consultado la botánica Kallawaya de GIRAULT (1987). En la misma sólo se menciona la papa "*mukullu*"; el *raki raki* no aparece. Sólo así puedo entender la explicación de Don Lucas en el sentido de que su *muqululu* es como el *raki raki*, completamente rastrero y doblado, y eso es entonces lo que se le desea al enemigo: que acabe arrastrándose y bien doblado, el que encoge el cuello, se dobla. En el mismo sentido utilizan la grasa de cerdo otros curanderos negros

Kallawayas: "*kuchijina k'umuykunanpaj* – para que se mueva encorvado como el chancho". Eso pedía, p. ej. Don Damián en una mesa negra, en la que se trataba de ganar el proceso contra el enemigo: el enemigo debería encorvarse. En ese sentido, se puede presuponer, entiende Don Lucas su *muqululu*, tanto más cuanto que Santiago y Catalina están también envueltos con sus enemigos en diferentes juicios.

CONCHAS DE CARACOL

Kay kija cosaspaj churachianchis ch'urutu, kijata gananpaj, k'umuykunanpaj, ch'urujina q'entiykupunchus.

Versión castellana:

Nosotros colocamos las conchas de caracol cuando se trata de problemas judiciales, para ganar el proceso, para que (el enemigo) se encorve y todos sus miembros se encojan como el caracol.

Y para que el efecto deseado se dé con más seguridad –así me explica Don Lucas– llenamos la concha del caracol con sebo de oveja (así el enemigo no podrá estirar más sus miembros) y lo rociamos todo con alcohol, para que el enemigo pierda toda razón... Son métodos muy exclusivos –es lo que asegura Don Lucas– que debe aplicar un Kallawaya en casos de complicaciones procesales, y me enseñó detalladamente todo lo que se necesita para ello: pedazos de ladrillo, pelos de perro, pelos de gato, un cuerno... (Tc-126).

(6) Ch'alla, *humo de cigarrillo, oración.* La preparación de un mesa, ya sea gris, blanca o negra, se inicia por lo general con una *ch'alla* ritual (cf. supra) y finaliza con una *ch'alla.* Después del enriquecimiento de la mesa con locoto y sal, ceniza y hollín, *muqululu* y conchas de caracol, ésta está preparada en lo esencial. Entonces se rocía la mesa con alcohol puro, y nuevamente Ramira echará humo desde abajo hacia la mesa, haciendo gestos enérgicos y con el cigarrillo encendido del lado contrario y sostenido en el lado izquierdo de la boca.

Otra vez –como al inicio de la mesa negra (cf. primera fase)– Don Lucas se sitúa delante de la puerta de la vivienda, en el patio. De rodillas realiza largas *ch'allas* con oraciones y nuevamente levanta su poderosa voz, de tal manera que nosotros adentro sentimos miedo, porque los vecinos lo podrían oír...

Después empieza también a fumar y todos nosotros debemos acompañarlo: soplar con fuerza el humo sobre la mesa, desde la comisura izquierda de la boca, abrigando al mismo tiempo malos pensamientos contra los enemigos: que todo sea para ellos dolor de estómago, desgracia y lágrimas, que se vuelvan tontos y se queden sin palabra, que ojalá se mueran, y mejor rápido... Así fuman en la estrecha vivienda cinco personas con malos pensamientos contra Claudio y María, echando el humo del lado izquierdo de la boca hacia la mesa, mientras Don Lucas rezando explicita una y otra vez los malos pensamientos:

> *Uma chakinmanta, lloqe ladopi, uma chakinmanta, uma chakinmanta astaki pitana, chaypaj sutinpikama, wañupunanpaj, wañupunanpaj nispa, chay Claudioj yawarnin, animon, ajayun panteonman ripunanpaj nispa, sonqon tutayapuchun, supaynin q'epinanpaj, mama Copacabana, calvariopi, chay jamp'atu qaranapi, chay chinkachinapi, chay diablo wasiman riponqa mama Copacabana pusakapunqa, phishqa viernes, phishqa martes nispa...*
>
> Versión castellana:
>
> (El cigarrillo) al revés, colocado de cabeza y del lado izquierdo (en la comisura de la boca), así se debe fumar permanentemente, fumar en nombre (del enemigo), para que él muera, para que muera, así se debe pensar (decir), la sangre del Claudio, su alma, su espíritu, para que se vaya al cementerio, así se debe rezar, que su corazón pierda fuerza, para que se lo lleve el diablo, Mamá Copacabana, al lugar del calvario, al lugar donde los sapos le son ofrecidos (al diablo) para su comida, que se vaya allá a la *chinkana*, a la morada del diablo, la madre

Copacabana se lo llevará, cinco veces viernes, cinco veces martes, así se debe rezar...

Él fuma todavía una vez más afuera, en el patio, "contra" el enemigo, un gesto ritual importante y usado con frecuencia en la mesa negra. Y las oraciones durante la *ch'alla* con alcohol y la exhalación del humo sobre la mesa refuerzan una vez más los malos deseos. Se invoca incluso a fuerzas positivas (como se hizo también antes con la madre Copacabana entre otras), a los cerros y lugares sagrados –el Tuwana, la cumbre del Esqani–, para que ellos se unan a nuestro accionar y se vuelvan contra los enemigos y los engullan. Son maldiciones largas que se repiten una y otra vez, y que después crecen y se amplifican, las que acompañan las casi cinco horas que dura en total la curación.

ORACIONES EN EL PATIO MIENTRAS SE FUMA POR LA IZQUIERDA

1	*Ultimarqosunchis kunanqa,*	Ahora los acabaremos de una vez por todas,
2	*wañupunanpaj kunanri,*	él debe morir ahora,
3	*tukuy wijsa nanaywan,*	con todos los dolores imaginables en el estómago,
4	*tukuy wasa nanaywan,*	con dolores de espalda de todo tipo,
5	*wañupunanpaj kunanqa colicowan,*	debe morir con cólicos,
6	*mallk'anpas chakasqa kapunanpaj,*	que se le tapone la garganta,
7	*chay Claudio sumaj ripunanpaj,*	que Claudio desaparezca lo más rápido posible,
8	*phishqa panteonman riponqa,*	al lugar de los cinco sepulcros,
9	*phishqa viernes, phishqa martes,*	cinco veces viernes, cinco veces martes,
10	*chay Claudioj kayjina waqachisqanmanta,*	porque ese Claudio ha causado sufrimientos,
11	*kay señoraj anulasqanmanta,*	porque María no ha cumplido

12	*chay wasinmanta desabandonachisqanmanta,*	porque ellos (a los dos que están aquí) los han desalojado de su casa,
13	*chay tuluy juchanmanta,*	a causa de toda esa enorme culpabilidad,
14	*mana aleganmantachu,*	y no es así no más (por el contrario, esto está sucediendo por una buena razón);
15	*pay imatachá ruwachin,*	ciertamente él ha hecho también algunos embrujos,
16	*jayk'atachá ruwachin,*	con cuánta frecuencia habrá arreglado cosas de brujería,
17	*payman, payman kutichun*	pero que todo eso caiga sobre él, que vuelva a él mismo,
18	*chay ruwachisqan payman kutipuchun,*	los embrujos que encargó, que caigan sobre él,
19	*kunan wichay muerte,*	desde ahora y para toda la eternidad sólo hay una cosa: la muerte,
20	*kunan kay secreto muerte,*	esa muerte totalmente misteriosa,
21	*kunan chay muertewan ripuchun* (...)	con esa muerte él desaparece ahora de escena (...)
22	*Chay Claudioj yawarnin,*	La sangre de Claudio,
23	*memorian, palabran*	su memoria y su palabra,
24	*panteonpaj kachun.*	que sean destinadas ahora para el cementerio.
25	*María, chay Mariaj ajayun, animon*	El alma de María, su espíritu,
26	*panteonman ripunanpaj*	ellos deben ir al cementerio,
27	*chunka iskayniyoj Ankari,*	los doce Ankaris,
28	*chunka pusajniyoj cabildo,*	los diez y ocho lugares sacrificiales,
29	*chunka iskayniyoj awilas, sawaris, paranqis,*	las diez y nueve *awilas, sawaris, paranqes:*

30	*mikhuykupunkichis chay Mariata,*	ahora cómansela ustedes a María,
31	*kunan onqokupunqa,*	que ahora se enferme,
32	*chay yana qowiwan panteonman ripunqa,*	que desaparezca con el cuy negro en el cementerio,
33	*kunanru sin cuentota ripunqa panteonman,*	sin darse cuenta siquiera de lo que está sucediendo,
34	*kunanri wañupunanpaj,*	que ella muera hoy,
35	*luego wañupunanpaj,*	debe morir lo más rápido posible,
36	*terminakunapaj,*	que le llegue su final,
37	*kay wakichisqanmanta,*	a causa del sufrimiento que ha infligido a otros,
38	*chay jucha ruwasqanmanta,*	de la culpa que ella ha cargado sobre sí,
39	*amaña aleqamantachu,*	por todo eso, no así no más y sin razón,
40	*mana qasimantachu,*	no de cualquier manera o como por casualidad,
41	*kunan chaymanta,*	sino por buenas razones,
42	*pay juchayoj chaymanta*	por la razón de que ellos eran culpables,
43	*kunan kayta ruwani*	por esa razón preparo aquí las cosas,
44	*panteonman ripunanpaj,*	para que ella se vaya al cementerio,
45	*kunanri asta amaña kawsanan-paj,*	y deje de vivir para siempre,
46	*del todota wañunanpaj.*	para que se muera completa-mente,
47	*May autopi purinqa chaypas volcakunanpaj,*	para que se vuelque en un camión,
48	*may ñankunapi extranjero jina pawiyasinanpaj,*	para que se pierda como una forastera en alguno de los caminos,

49	*may pensionkunata waykunqa*	o en alguna pensión
50	*chiqapas imata mikhukunqa chaypas,*	donde se pare a comer,
51	*chaywan chakaykuchikunanpaj,*	con la propia comida que se atragante,
52	*chay t'ojlowan,*	(igual que con) esa nuez de calavera
53	*chay yana qowipi,*	se asfixia ese cuy negro,
54	*chay juchuy ch'ullukupi,*	como con el pequeño grillo,
55	*chay tita titapi*	como con el gusano *tita tita*,
56	*chay ch'illi ch'illipì,*	como con la punta de la ceniza de cigarrillo,
57	*chay ch'illi ch'illi jina ayqochiaj wañupunqa,*	con las quejas de ellos que muera y desaparezca,
58	*chay Mariaj animon, ajayun, yawarnin,*	el alma de María, su espíritu y su sangre,
59	*memorian, palabran sonsorayanqa,*	su pensamiento, su habla, que se vuelvan tontos,
60	*machasqa jina kananpaj,*	que esté como borracha,
61	*jina jina wañupunanpaj,*	y que después muera en ese estado,
62	*ama qhawachikunanpaj,*	que la predicción del futuro no le ayude más,
63	*ama ima najpesmanatapas imamantapas*	ya sea con cartas o con otra cosa,
64	*ama ima nananpaj,*	que nunca más pueda emprender nada,
65	*imatapas ruwakunqa chiqa*	y que todo lo que todavía llegue a hacer
66	*payllapaj, payllapaj ruwakunqa,*	recaiga sobre ella misma,
67	*ama nanqachu kunanri,*	ahora no hará nada más,
68	*chay phisqa martes, phisqa viernes,*	cinco veces martes, cinco veces viernes,
69	*kunanri kay apu Tuwana, apu*	oh cerro Tuwana, oh cumbre

	Esqani,	del Esqani,
70	*chayta mikhuykupunki,*	ustedes ahora la devorarán[22],
71	*qan naykupunki,*	ustedes la van a transformar a ella ahora en nada,
72	*chayta astawan ch'usajman kutichipunki*	ustedes le van a mostrar a ella,
73	*kawsayninpaj, qollqenpaj, trabajunpaj,*	sus posesiones y sus bienes, el trabajo y el dinero,
74	*ima vindikunanpaj* (...)	en cualquier negocio que haga,
75	*chay Mariaj yawarnin,*	ahora la sangre de María,
76	*Mariaj yawarnin kunan kay jina llakiman puripunanpaj,*	ahora su sangre se convertirá en pura miseria,
77	*chay panteonman,*	van a ir a parar al cementerio
78	*chaypi sarukunanpaj.*	para que allá se la pueda pisotear.

No se podrá negar que a Don Lucas se le ocurren cada vez nuevas formas de muerte y cada vez nuevos ornatos mortales para sus oraciones de maldición contra los enemigos Claudio y María, que cada vez descubre nuevos aliados a quienes llama para que completen mortales castigos para los enemigos (casi siempre bajo la forma de engullir, devorar, destrozar): el Ankari, los *cabildos*, las *awilas*, *paranqes* y *sawaris* (Versos 27-29), y después también las montañas sagradas o los lugares sagrados (Versos 69-70), todos ellos deben "devorar" a los enemigos. Las *awilas* son los antepasados (femeninos), el *paranqe* es para Don Lucas otro nombre que se le da al diablo masculino o femenino, el tío y la tía, los propietarios del oro y de la plata. Los *sawaris* son el conjunto de sus servidores (así como se señala en Tc-136). Y Ankari es el viento, el mensajero (cf. RÖSING 1990c). Para Don Lucas, Ankari (que para él asume 12 formas) cumple en la mesa negra una doble función. Por un lado debe soplar todo el bienestar del enemigo hacia el vacío, soplarlo hacia la nada. Por otro lado su tarea es llevar la mesa preparada –ya sea blanca, o como en este caso negra– a su lugar de

[22] Nuevamente Don Lucas usa el singular, aunque el contexto está más cerca del plural. cf. nota a pie de página 18 en la Sección 2.3, (2).

destino, por lo que él, Don Lucas, después de consumar la mesa negra en el cementerio (cf. infra) tiene que llevarle todavía a Ankari ofrendas especiales, un huevo y dos platos. Y esto en un día bueno (Tc-126).

DON LUCAS RESPECTO DE ANKARI

Contrarionchista Ankariman jap'ichipuna ari, chay ch'usajman ripunanpaj, mana imatapas allin parlananpaj, q'ala qasi kananpaj, ima allin qolqe negociontapas kasqan, tiendayoj kasqan, ya está, ch'usajman kananpaj, mana ni imayoj quedapunanpaj, wayrajina, chaymanta Ankariman jap'ichikun, chunka iskayniyoj Ankari kan.

Ruwasqanchisqa chayananpajqa sumaj runtu munakun, iskay platitota wajtaraj jalch'ana Ankaripaj. Chaytaqa chay panteonman churaykusqaymanta, chay patapi chaytaqa ñoqallaña ruwani fresco runtuwan. Lunes tarde, miercoles tardepaj chay atikun. Runtuwan chunka iskayniyoj wayraman pagana, jinaspa wayra ujta chayanqa panteonman, jinaspa apariponqa, contrarioman chayachinqa.

Versión castellana:

A nuestro adversario se lo entregamos al Ankari para que acabe en la nada, para que nada de lo que pueda hablar resulte razonable, para que todo sea en vano, para que lo que eventualmente pueda tener de dinero, negocios o tiendas se desvanezca en nada, para que se quede sin nada como si todo lo hubiera dispersado el viento, por eso le entregamos a él a Ankari. Hay doce Ankaris.

Para que nuestra preparación (ofrendas, mesa, etc.) llegue a su lugar de destino, se debe preparar algo extra con un huevo fresco y dos platos para el Ankari. Después de haber llevado (la brujería) al cementerio, a continuación de eso hago lo mismo con un huevo fresco. Esto tiene lugar un lunes o miércoles

después de medio día. Con el huevo se debe llevar ofrendas a los doce vientos (Ankaris), de manera que en el transcurso de poco tiempo el viento llega al cementerio, toma (la brujería) y se encarga de que llegue al enemigo.

Después de haber quemado a los enemigos que crepitaban en el fuego de las velas negras, después de haberles echado el humo del cigarrillo por el lado izquierdo, de haberlos atravesado y estrangulado, y de haberlos matado en forma de orugas peludas y grillos inquietos, después de haber asegurado que la ceniza y el hollín los envolvieran en tinieblas, y tras haber invocado a tantas buenas y malas fuerzas para que los castigaran, los engullan o los soplen a la nada, después de todo eso se podría pensar que es suficiente y que la meta está asegurada. Sin embargo, queda todavía pendiente una muerte, la que se llevará cabo en un animal que representa a los enemigos Claudio y María.

(7) *Muerte del cuy negro.* Otra vez necesitamos las largas espinas de cactus. Don Lucas las envuelve de dos en dos con hilos negros en forma de cruz, una cruz funeraria para Claudio, una cruz funeraria para María, como nos enseña la leve oración que acompaña la acción: *Claudiopaj, warmipaj, cruzwan panteonman ripunanpaj...*(es para Claudio, y para la mujer, para que se vayan al cementerio con la cruz).

También aquí se necesita un ingrediente de la mezcla de *yana mesa* que Don Lucas ha apartado antes con todo cuidado: el *t'ojllu. T'ojllu* significa calavera. Se trata de una nuez del tamaño de una pequeña cereza. Tiene tres incisiones que se parecen a las cuencas oculares vacías y la boca vacía de una calavera. Don Lucas le entrega la nuez-*t'ojllu* a Ramira y ella –sosteniendo ambas calaveras en la mano izquierda– debe orar sobre ellas en nombre del enemigo Claudio y después en el nombre de la enemiga María. Ramira comienza su apenas perceptible letanía de muchos Padrenuestros...

Entre tanto Don Lucas ha terminado el trabajo, algo difícil, de la fabricación de dos cruces de espinas. Éstas, también en la mano izquierda de Ramira, deben ser objeto de oraciones.

De un pequeño saco tejido saca Don Lucas el cuy negro – "*yana kananpuni, arí, ya lutoyojjina* – por supuesto en este caso tiene que ser

negro, negro como la vestimenta de luto"). Santiago debe echar el aliento cinco veces en el nombre de cada uno de los enemigos, lo mismo Catalina ("*samaykunku phishqata, Claudiomanta, Mariamanta, phishqakama* – echa el aliento cinco veces, cinco veces en el nombre de Claudio y cinco veces en el nombre de María"). El aliento es una fuerza, echar el aliento es también un gesto ritual en mesas blancas (cf. MUNDO ANKARI 2, pp. 601 ss.). El número de exhalaciones determina, entre otras cosas, si la fuerza que se ha insertado es para algo bueno o para algo negro. La quíntuple exhalación de aliento por parte de Santiago y Catalina le da fuerza negra al animal negro.

Llevando en la mano izquierda el cuy que ha recibido cuatro veces el quíntuple aliento, Don Lucas baja al patio, se arrodilla y reza; son una y otra vez las mismas maldiciones, las mismas invocaciones a los santos (esta vez: Madre Copacabana, Santiago de España) y a las sagradas cumbres de montañas (Tuwana, Esqani) para que ojalá castiguen a los enemigos. Don Lucas define el castigo en las largas y conocidas cadenas de maldiciones.

De vuelta en la vivienda, Don Lucas necesita ahora en primer lugar las dos cruces hechas con espinas de cactus, que miden sus buenos 10 cm de largo. Primero le atraviesa al cuy la garganta, desde abajo, con una de ellas, después con la otra. Don Lucas le introduce al animal una de las "calaveras" en la garganta, aprieta, se esfuerza, suspira al hacerlo (cf. Ilustración 2). Esto es para Claudio. La otra calavera de nuez se la introduce al animal en el recto, aprieta, se exige a sí mismo, suspira. "Para los enemigos varones se introduce por la parte delantera del animal, para los enemigos mujeres se introduce por la parte de atrás del animal, así es la cosa", afirma Don Lucas (Tc-126).

Finalmente se amarra todavía firmemente alrededor del hocico del animal, con hilo negro trenzado, pequeños trozos de las ropas de los enemigos, antes de que Don Lucas vaya nuevamente al patio con el animal así tratado, se arrodille, lo levante con la mano izquierda en dirección al cielo y rece pidiendo maldiciones. Una vez adentro, deposita el cuy sobre la mesa junto a los cinco platos negros.

(8) *Velas de muerto y cuerno.* Don Lucas ha traído el cuerno izquierdo de un carnero. En el mismo se embute ahora lo que queda de

sebo de cordero, junto con sebo de vaca, y todos los restos de ingredientes que han quedado. Todo ello se sujeta con un jirón de plástico negro y se amarra con hilo negro trenzado. El cuerno –y esto allá lo sabe todo el mundo– significa *qollu*, "fracaso" y "descalabro": eso es lo que nosotros deseamos a los enemigos. Y el sebo de vaca tiene también su especial significación. El sebo de vaca, así explica Don Lucas (Tc-126), sería una comida de las *awilas*, de los antepasados. El sebo de vaca hace que los antepasados "toquen" a los enemigos y con eso los hagan enfermar. Esa *chullpa onqoy*, la enfermedad que viene de la tumba de los antepasados, tiene la apariencia de que los huesos empiezan a supurar. La enfermedad tiene un curso mortal, a no ser que se conozca aquella medicina secreta que consiste en un feto humano, procedente de un aborto, quemado y triturado, y que se le debe administrar al paciente en forma de bebida junto con una hierba secreta (E-4, cf. sE). Al hacer uso del sebo de vaca, Don Lucas está deseando que esa enfermedad grave y difícil de curar afecte el cuerpo de los enemigos.

Las velas de muerto (*aya vela*) son dos cabos de vela blanca. Éstas han estado ardiendo junto al cuerpo de su propio hijo, explica Don Lucas. Se las enciende cinco veces, cinco veces las tiene que soplar Santiago sobre la mesa negra y otras cinco Catalina. Las velas funerarias tienen una gran significación para la mesa negra (Tc-126):

> *Chay kunan ruwachianchis, chay aya velawan puni walikun, mana aleqa velawanqa. Chay yana velaqa pisilla, aya velakaj allin, chaywan puni salvakunchis chay contrario cosasmanta. Qanimpaqa mana chayta tarerqanichu. Kunanqa walej chay qachuniyqa jallch'ashasqa, chay wawaymanta chay quedaj, chay wañupusqanmanta. Chaypuniallinchaycosaspajqa.*
>
> Versión castellana:
>
> Las velas mortuorias son especialmente importantes para lo que ahora estamos haciendo. Esto no lo podemos hacer con cualquier vela. La vela negra tiene un poco de efecto, en cambio la

vela mortuoria es buena, con ella siempre nos podemos salvar de este tipo de circunstancias hostiles. La última vez (que preparé una mesa negra) no la pude encontrar. Pero ahora mi nuera felizmente había guardado las que habían quedado de mi hijo, después de que murió. Y (ese tipo de velas) es bueno para tales circunstancias (negras).

Después, Don Lucas saca con cuidado algo del bolsillo de su pantalón y lo desenvuelve: es un amuleto grande, un rostro. También sobre ese amuleto, que él sostiene con la mano izquierda, se tiene que soplar las velas mortuorias dos veces más, en cada caso cinco exhalaciones. "¿Qué rostro era ése", le pregunté más tarde a Don Lucas (Tc-126, Tc-134). "Es el rostro del 'diablo' – *supaypaj uyan*", dijo él y que lo había recibido de un curandero de Copacabana que tenía la capacidad de hablar personalmente con el diablo. Ese rostro es de gran utilidad (*wapu necesario*) para este tipo de mesas negras.

Con el soplido de las velas mortuorias sobre el rostro del "diablo", llega a su fin la parte de la mesa negra que tiene lugar en la vivienda. Santiago y Catalina deben todavía fumar un rato contra los enemigos (el cigarrillo al revés, en el lado izquierdo de la boca, pensando maldiciones) y después pueden ir a dormir. Pero para Don Lucas y Ramira el trabajo todavía prosigue, hasta la media noche.

(9) *Antes de media noche al cementerio.* Al final de la curación se ha reunido en la vivienda una gran cantidad de brujería:

- todos nuestros desechos: la coca masticada y escupida que continuamente producíamos durante la curación; las colillas de los cigarrillos fumados; las cenizas de cigarrillo;
- los cinco platos con su variedad de ingredientes vegetales, el sebo de oveja, así como las orugas y el grillo atravesados;
- el cuerpo del cuy; los cabos de las velas mortuorias; el cuerno amarrado; la cera restante de las velas negras.

Todo eso es ahora empaquetado, pero por separado, ya que es diferente el destino de los distintos elementos negros. La mesa (cinco

platos), el cuerpo del cuy y las velas mortuorias son amarrados en el paño negro de la mesa y se los entierra en el cementerio. Esto debe ocurrir junto a la tumba de un difunto reciente. Sí, todos lo conocemos a él; es Ignacio, quien murió hace poco. Don Lucas reza sobre el atado negro, todavía en la vivienda: "*Ignacio, chayta qomusqayki* – Ignacio, esto te estoy entregando..." En el cementerio construirá una especie de camilla con un par de palos de *toqhoro*. Encima de eso se empaca el atado negro, del modo como antes se colocaba los cadáveres en una camilla. Después se hace una "tumba" y se deja en el suelo el atado negro de la camilla mientras se reza doce veces el Padrenuestro. Tiene que ser irrecusablemente un cementerio (Cc-144, Tc-126):

> *Chaypi tukukaponqa ya está, mana chayqa, maymanpas apasuan, may waj ladokunamanpas apasuan mana chay nanmanchu, ni puni nanmanchu, qasi phujllakusuan* (Cc-144).
>
> *Imapajtaj qasipaj chayta ruwasun, mana ima provechotari? Mana aleqa chiqapi tumpa tumpallata, mana provechanmanchu. Imapajtaj jinatari, ñoqapaj mana walejchu kanman, mal kanman* (Tc-126).
>
> Versión castellana:
>
> Para terminar se lleva definitivamente allá (al cementerio). Si no hiciéramos eso, si lleváramos (la brujería) a alguna otra parte, a cualquier otro lugar, entonces no haría ningún efecto, en ningún caso tendría el mínimo efecto, no habríamos hecho nada más que jugar (Cc-144).
>
> ¿Y para qué lo íbamos a hacer en vano, sin que se produzca algún efecto? No, si lo lleváramos a cualquier otro lugar, en el mejor de los casos podría surtir un poquito de efecto, no podría no presentar ningún efecto verdadero. ¿Qué ocurriría entonces? Tampoco para mí podría ser bueno eso, podría volcarse contra mí mismo (Tc-126).

En cambio el cuerno tiene que ser tratado de otra manera. Se lo coloca en el cruce de un camino. Y los residuos de coca, colillas de cigarrillo y ceniza son repartidos en el camino en "lugares malignos" (*sajra lugarkunapi*), donde habitan espíritus malignos.

Don Lucas y Ramira ahora están algo apurados. Pues el camino al cementerio es largo y todo tiene que estar concluido antes de media noche, antes de que termine el día martes. Pero el miércoles es un día bueno. El miércoles lo negro podría volcarse contra el propio curandero (Tc-126). No es extraño entonces que ellos tengan apuro.

Don Lucas deja todavía una última instrucción:

> *Kay mesata han jinamanta p'ujchirparipunkichis. Tukusqa pasaytamanta mesa p'ujchipunchis. Jap'iqawanchis. Jina onqochipuwanchis. Chayqa whisq'achipunchis chiqa manaña onqochiwanchischu. Chaywan whisq'anku.*
>
> Versión castellana:
>
> Entonces ustedes tienen que volcar la mesa así (con las patas arriba). Al finalizar (la curación) volcamos la mesa. De lo contrario nos podría hacer algo, como hacernos enfermar. Si la cerramos (volcándola), entonces ya no nos hace enfermar. De esa manera encerramos (lo negro).

Y así parten Don Lucas y Ramira y se meten adentro en la noche.

No me atreví a preguntar si podía acompañarlos. Yo también sentía cierta desazón, pues ser descubierta con un conocido curandero negro, en martes, en un cementerio cavando la tierra junto a una tumba reciente, podría poder en riesgo mi permanencia en la comunidad (cf. Capítulo 3).

Después de que partieron Don Lucas y Ramira, Santiago, Catalina y yo nos quedamos todavía sentados por un buen tiempo. Juntos todavía mascábamos coca –sólo que ahora ya no con el lado izquierdo de la boca–, y Santiago y Catalina parecían muy contentos. Cuántas veces dijeron ellos de Don Lucas: "Él es realmente, realmente bueno.

¡Es tan buen curandero!"."¡Es sin lugar a dudas el mejor *brujo* de la región!".

En los próximos días Don Lucas vendrá otra vez donde Santiago y Catalina. En esa ocasión se masticará todavía una vez más coca y se arreglarán los costos de la curación. Los costos alcanzarán –eso ya fue acordado– 15 pesos para Don Lucas y 5 pesos para Ramira (un viaje en camión a La Paz costaba por aquel entonces en torno algo como 15 pesos). Pero tal vez no se va a arreglar con dinero sino con maíz o papa.

3. Una curación comparativa en La Paz

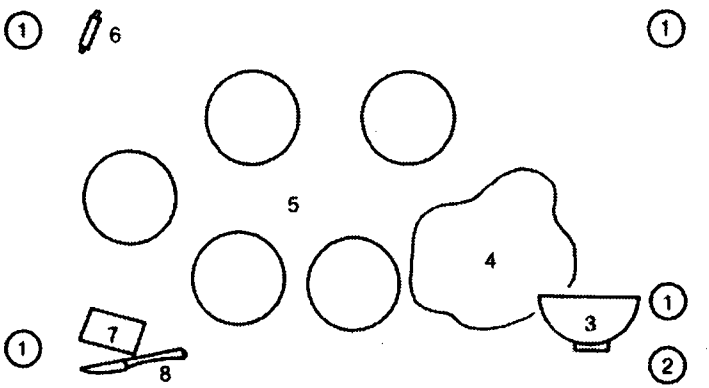
La segunda mesa negra que he presenciado de Don Lucas (Cc-163) se llevó a cabo en otro contexto, en la ciudad de La Paz. Los clientes eran mestizos, provenían de la región Kallawaya y hablaban castellano y quechua. Una vez más pude comparar cómo curaba un curandero Kallawaya en su región para clientes originarios y cómo en la ciudad para mestizos. La diferencia más visible: la mesa negra de Don Lucas costaba en la ciudad exactamente 10 veces más.

Ahora bien, en el centro de la ciudad no es fácil conseguir orugas, grillos, sapos. Sin embargo, Don Lucas logró adquirir dos pequeñas lagartijas. Si bien los enemigos de los clientes eran en este caso también un varón y una mujer, la ausencia de un animal negro "femenino –como la oruga peluda o el pequeño sapo– hizo que la pequeña de las lagartijas tuviera que representar a la enemiga. En vez de espinas de cactus, en la ciudad Don Lucas utilizó largas agujas de coser.

Una vez más se conformaron cinco platos negros, se los roció con alcohol, se rezó por ellos largas series de Padrenuestros y se les echó el humo del cigarrillo por el lado izquierdo (cf. Ilustración 3). Con hilo trenzado preparó Don Lucas dos pequeñas cruces de agujas. Las introdujo en la garganta de las lagartijas. Además, la garganta de los animales fue cinco veces rasgada o cortada con una navaja de afeitar. (En momentos yo no tenía muchas ganas de mirar con toda atención.)

Se colocó las lagartijas en cada uno de los platos de los enemigos. En el quinto, el plato de la muerte, se colocaron dos galletas; en la primera había la figura de una víbora (varón) y en la otra, la de una rana (mujer).

ESQUEMA 1
LA MESA NEGRA DE DON LUCAS EN LA PAZ

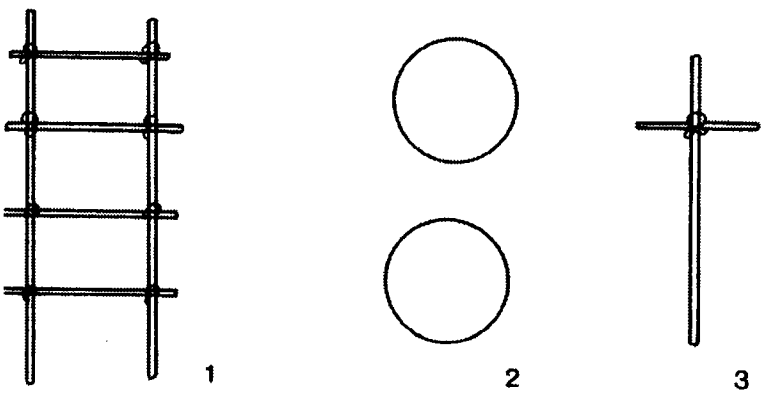


(1) Cuatro velas negras sobre vasos.
(2) Cenicero.
(3) Platillo (*ch'ua*) con residuos: coca mascada, colillas de cigarrillo, palitos de fósforo.
(4) *Yana mesa*-mezclada. Se puede reconocer el *kuti waynito*, el *kuti kuti a*marillo, la nuez-calavera.
(5) Cinco platos negros.
(6) Hilo negro.
(7) y (8) Cigarrillos y cuchillo.

En esta curación las andas hechas de palitos se prepararon todavía en la casa, no como en la primera curación, aquella noche en el cementerio. Con hilos trenzados y cañitas delgadas se fabricaron dos andas de unos 20 cm de largo, y de la misma manera surgieron dos

cruces mortuorias del mismo tamaño, hechas de palitos e hilo trenzado. A una de las andas se amarró con hilo negro trenzado los dos *platos* para el enemigo, a la otra los dos otros platos para la enemiga y encima de cada una de ellas, la cruz (cf. Ilustración 4). Después, se envolvieron ambas andas –junto con los cuerpos de los enemigos (o lagartijas)– en una pieza de plástico negro y una vez más se los amarró con hilo negro. El paquete para la mujer, la enemiga, fue marcado con un fósforo. En ningún caso se permite cambiar las andas del enemigo y de la enemiga, y en la noche, en un cementerio de la ciudad de La Paz, no habría mucho tiempo para ocuparse de ellos y distinguirlos.

ESQUEMA 2
PREPARACIÓN PARA EL CEMENTERIO



(1) Las andas de palitos de caña.
(2) Dos platos negros del enemigo amarrados (uno con lagartija).
(3) Cruz funeraria de palitos de caña.

También la oración fue diferente en esa mesa negra citadina. ¡Como si Don Lucas no pudiera rezar con voz más clara, más sostenida, bien entendible! No aquí. Aquí, el rezar –con pocas excepciones de palabras más audibles– consistía en una actitud de oración y en los labios

que se movían. Don Lucas tenía un ayudante, un joven Kallawaya, quien también aprende con él. Los dos varones estaban erguidos con gran solemnidad delante de la mesa negra, con las manos plegadas, y por largo tiempo movían los labios en silencio; después se persignaban con la mano izquierda. Los clientes y los acompañantes de la curación miraban al suelo durante las oraciones[23], cosa que hacían también todos los demás, salvo yo, que de rato en rato miraba un poco lo que estaba ocurriendo.

De esa curación en La Paz sólo he podido documentar muy pocas líneas de oración, pronunciadas mientras Don Lucas tomaba un poco de alcohol, que en una mesa negra representa la sangre del enemigo:

ORACIÓN AL TOMAR LA SANGRE DEL ENEMIGO

1	*Kunan jallp'a ukhuman waykupunanpaj*	Que ellos desaparezcan dentro de la tierra,
2	*phishgakupuchun kunanga,*	que se convierta en cinco,
3	*chay qaraywayawan kunan animon wañupunanpaj,*	que con esa lagartija su alma ahora esté muriendo,
4	*kunan ripunanpaj terminoyojta,*	para que él desaparezca en un plazo fijo,
5	*wañunanpaj wañunanpaj wañunanpaj,*	que muera, que muera, que muera él ahora,
6	*sonsoyapunanpaj,*	se va a volver tonto,
7	*diabloman entregapusunchis,*	al diablo se lo entregamos,
8	*kay diablo panteonman apaponqa;*	y ese diablo se lo llevará al cementerio;
9	*paypaj yawarnin onqoykupusaj*	ingiero su sangre

23 "*Ama kunan jinata qhawankichischu, pampata kama puni qhawankichis, entierropijina pampata qhawankichis, wañunanpaj wañunanpaj nillankichis sonqoykichispipas. Mana qaukatanachu, qaukatanchis chiqa astawan qhariyanman* – Ahora ustedes no pueden mirar para acá. Ahora sólo mirarán al suelo, de la misma manera que miran entre ustedes en un entierro (con la cabeza baja), él debe morir, debe morir, dirán ustedes en su corazón. (Pero) no se puede mirar. Si ustedes miran, entonces él (el enemigo) se sentirá todavía más valiente".

10	*pay wañupunanpaj,*	para que él muera ahora,
11	*uma chakiyoj seqaykonqa,*	para que caiga cabeza abajo en algún lugar,
12	*kunan yawarninta tomaykusaj,*	ahora tomo su sangre,
13	*yawarninta oqoykupusaj*	su sangre voy a ingerir
14	*wañunanpaj*	para que él muera,
15	*kay mallk'anman uj ku rukunajina llojsinanpaj,*	entonces de su garganta salen arrastrándose los gusanos,
16	*jinaspa wañupunanpaj.*	y entonces él muere.

También los elementos negros de esa curación debieron ser llevados al cementerio. No estuve allí en la acción nocturna.

En esta mesa negra de La Paz estuve menos involucrada o afectada que en el primer ritual de Don Lucas. Puede ser que –al recordar el cruel maltrato de los animales durante la última curación, para mí penoso– internamente hubiera rodeado mi alma de una ligera coraza. Puede ser también que me haya contagiado la actitud muy poco participativa de los citadinos respecto de la curación o la prohibición secreta de mostrar que uno está involucrado. Pero con toda seguridad hay además otro factor que jugaba un papel: la ausencia de oración. Es algo muy diferente cuando en lugar de silencio, como aquí, el curandero negro Kallawaya reza durante casi cuatro o cinco horas largas maldiciones prácticamente ininterrumpidas, le martillea a uno el oído con todas las variaciones imaginables de múltiples versos malignos, a menudo acompañado por la suave salmodia del *yayayku* (Padrenuestro) en un voz de mujer, tal como ocurrió en la primera curación. Aquí todo era más ligero, más mesurado, algo más "fino". Se sobreentiende también que aquí, en la ciudad, Don Lucas cogiera a los animales que se tenía que matar solamente con papel higiénico.

4. Las enseñanzas negras de Don Lucas

Las mesas negras de Don Lucas anteriormente documentadas son extraordinariamente costosas, tanto en la preparación para conseguir

todos los ingredientes exigidos como también en la realización en la casa, en el patio y en el cementerio. Para esa prolijidad no siempre hay oportunidad ni tiempo, decía Don Lucas. "Por eso te enseñaré, si quieres" –tal fue su ofrecimiento– "lo que uno mismo, sin curandero, puede hacer contra el enemigo". En dos oportunidades en que pudimos conversar (Tc-128, Tc-134) él me enseñó dos variantes de ese procedimiento; en ambos casos se debe ir al cementerio; uno presenta sus quejas ante los muertos y les pide que quieran enviarle un castigo al enemigo.

CUADRO 2

Rituales negros sin curandero según las enseñanzas de Don Lucas (Tc-128/Tc-134)

(1) *Chay enemigoj panteonman riwaj, kaymantataj velata rantikuwaj, ñoqa chaypi rezarqoyman, chayniyojta apapuwaj, chay iskay martestawan uj viernestawan chayta panteonpi lauraykuchimuwaj, maypipchus chay contrario kachian, chay panteonpi, rato chayqa. Jinaspa chay velataqa uma chakinmantakama jap'iykuchichun. Jinaspa alma rezata rezarqospa lauraykuchiwaj. Kay jinata, kay jinata ruwachiwan, chay contrarioyqa ruwachiawan, kaynata descaminachiawan, waqarikuspa niwaj. Mayqenkajchá fresco pakasqa kachian, y, chaykajpi. Chaypi iskay martestapas uj viernestawanpas, o martestawan iskay viernestawan, chay kimsa kuti chayta laurachimunkiqa. Uj aguja munakun velapaj. Chay velaman han jinata churaykuna. Jinaspa chaytaq lauranqa hasta agujaman taripaponqa. Chay wijsa nanaywanjina, mallk'aman sipiykusqajina, jinaspa chay rato wañupun.*

Versión castellana:

Puedes ir al cementerio de la comunidad en que el enemigo vive. Allí te puedes comprar las velas. Yo podría recitar oraciones aquí, y tú te las podrías llevar también allá (las velas ya ser-

vidas con oraciones). Tú podrías encender las velas en el cementerio dos martes y un viernes, en el cementerio de la comunidad, donde vive el enemigo. Eso tiene efecto en muy poco tiempo. Pero en todo caso debes encender las velas de cabeza y avivarlas mientras rezas oraciones funerarias. "Esto y aquello me hace él a mí, es lo que me hace mi enemigo, de esa manera me saca de mis casillas...", así puedes hablar y quejarte. Encenderás las velas de esa manera dos martes y un viernes o dos viernes y un martes. Para la vela se necesita una aguja. Se introduce la aguja en la vela, así (él hace la demostración). Entonces la vela arderá hasta llegar a la aguja. Eso significa entonces dolores de estómago (para el enemigo), o es como si lo estrangularan apretándole la garganta. Y en breve va a morir.

(2) *Kunan velata jap'iykuchisuan almaman, ima problemanchispas kanman, chaymanta almaman kijakusuan, y, jina jina, khayna kachiani, nispa. Jinaspa chay alma castigakun, ya está. Chay velapi chayta laurachipunchis pichus ñoqanchiswan contradicikun, pichus ñoqanchiswan ima kijakunapipas imapipas, han chaypaj chayqa, almaman laurachikuna arí, khayna, khayna pasawan, kayjina nispa, jina malkuna pasawan ... chaymanta pares vela laurachikuna, lunespi allin chayqa. Yachajkuntaj jap'ichipun almamankama, chay contrarioqa jap'ichipun. Chaypaj yana velataqa almaman arí laurachipuna. Yanakaj contrarionchispaj.*

Versión castellana:

Bien, encendemos la vela para el alma (para dirigirnos al alma de un muerto). Tal vez estamos en un problema. Sobre eso podemos quejarnos al alma (de un difunto), sí, estoy en tal y tal situación..., con esas palabras. Y después el alma (del difunto) envía el castigo. Al encender las velas lo hacemos contra alguien que está en conflicto con nosotros, contra quien tenemos un proceso o cosa parecida. Para eso es, para eso se tiene que encender (velas) para el alma (de un difunto). "Eso me

ha pasado, en esa situación estoy, esa desgracia me ha ocurrido", así se habla. Para eso se debe encender un par de de velas. En lunes está bien[24]. También los curanderos (los que "saben") encienden velas para las almas contra el enemigo. En tales casos se debe encender velas negras para las almas. La vela negra es especialmente para nuestros enemigos.

Sin embargo, ni esas pequeñas "auto-curaciones" negras en el cementerio ni las mesas negras que llegué a conocer con Don Lucas son lo "más fuerte" que él sabe. También me permite conocer lo "más fuerte". Lo "más fuerte" se compone de dos acontecimientos. Sin embargo lo "más fuerte" no lo podemos consumar en la región Kallawaya ni tampoco en la ciudad de La Paz. Para eso, según Don Lucas, existe un único lugar: el lugar de peregrinación de Copacabana. Allá se desarrolla lo "más fuerte" en dos actos. El primero se lleva a cabo en aquel "lugar del demonio" llamado *chinkana*, el lugar que una y otra vez aparece también en las oraciones negras de Don Lucas.

CUADRO 3

Acción negra en Copacabana según las enseñanzas de Don Lucas (Tc-126, Tc-134)

(1) *Copacabanapi arí kan uj chinkana. Chayta mana ni pipas rikunchu. Chyawan ñoqa masa trabajani. Chaypi kallantaj chay ruwanapaj, diablowan parlana. "Chinkana" chay sajra diablo arí, sajrayoj chay, chayta chinkana ninku aymarapi. Pero chaypaj p'achan munakun. Athun isp'ayninkaj astawan mejor kanmanpas, chayta munakun. Athun isp'aynintapas mana makiwanchu, ima latawanpas joqarirqona. Mosoj uña mankitakunapi churana. Chaytataj chinkanaman qaraykorqoyman, ch*aywanqa *ratu kanqa.*

[24] El lunes es el día en que se recuerda a las almas de los difuntos. Los lunes encendemos una vela por ellas.

Versión castellana:

En Copacabana hay un *chinkana.* Ese no lo conoce nadie (fuera de mí). Con ese yo tengo trato harto frecuente (en mesas negras). Existe también un lugar para hacer (cosas negras), se tiene que hablar con el diablo. El *chinkana* es un diablo maligno, el lugar está poseído por el maligno, eso quiere decir *chinkana* en idioma aymara. Para preparar allí (mesas negras) se necesita las ropas (del enemigo). Pero mejor todavía son sus excrementos, eso es lo que se necesita. Sus excrementos no se agarran con la mano, se los agarra con algún pedazo de lata. Después se los debe colocar en un jarrito nuevo. Después eso se le ofrece al *chinkana* para que coma. Con eso sólo transcurre un poco de tiempo (hasta la muerte del enemigo).

(2) *Jinaspa Copacabanapi misachina iglesiapi tata curawan, viernes o martes tarde. "Familiankuna kayku, wañupunmi", nispa misachisun, alma misata ruwasun enemigopaj. Wañupun, nispa alma misata ruwasun. Chaypaj phishqa vela necesitakun, uman chakinmanta jap'ichina, sikinmanta chaytaqa churaykuna, ojkenkuna mana reparanpaschu.*

Versión castellana:

Después, en Copacabana, se debe hacer celebrar una misa con el párroco en la iglesia, en una tarde de martes o viernes. Nosotros decimos: "Somos sus familiares, él ha muerto" y hacemos celebrar una misa, una misa de almas, para el enemigo. "Él ha muerto" decimos y mandamos hacer esa misa. Para eso se necesita cinco velas, que se deben encender del revés. Se las tiene que hacer parar atrás de todo, de tal manera que los demás no se dan cuenta.

Cuando el curandero negro, así asegura Don Lucas, ha hablado de esa manera con el "diablo" y le ha ofrecido el excremento del enemigo

como alimento, y después ha hecho celebrar una misa para el enemigo –correctamente y de manera ordenada, a cargo del sacerdote en la iglesia–, entonces el enemigo sólo muy difícilmente puede sobrevivir, es decir si toma las respectivas medidas en contra. Don Lucas informa de un caso, de su propia praxis, que de esa manera fue llevado exitosamente hasta la conclusión de una enemistad. En aquel caso había una enemiga. Esto lleva una vez más a Don Lucas a volver al tema del sapo como animal negro en los rituales negros contra una mujer enemiga. Yo quiero que Don Lucas me explique cómo es esa historia del sapo. Y él me enseña cómo lo ha cocido en polvo de añil.

CUADRO 4

El cocimiento del enemigo según las enseñanzas de Don Lucas (Tc-126)

Chay jamp'atukajqa mana panteonman atikunchu. Chay warmikajpaj wajjinata tukuchanapaj; ruwapusuan chiqaqa uj mosoj Amarete mank'aman churasun, añilwan napusun. Uyanqa yanayaykupunqa jaqay refrescojina yana kaponqa. Jinaspa, ya está, hasta sonqonman waykupunqa, jinaspa wañuponqa. Chayta añilpi wayk'una ninku. Mank'aman jamp'atituta churana, jinaspa purowan jich'aykuna, chayta laurarqochina; warmij sutinpi rezaspa churaykurqona mank'aman, ya está. Chaypi q'ala puru laurapun, lliju jamp'atu wañupun, chaypi rupharqopun, yana kapun, añilwan chayqa atikun.

Versión castellana:

En todo caso no se puede enterrar el sapo en el cementerio. Para (mesas negras contra) una mujer la cosa se tiene que llevar a cabo de otra manera. Cuando preparamos esto, entonces se coloca (el sapo) en una olla de Amarete nueva, eso lo hacemos con añil. El rostro de la enemiga entonces se volverá negro, tan negro como ese refresco (se alude a la Coca Cola).

> Y con eso ella ya está liquidada, hasta su corazón penetrará (la negrura) y entonces ella morirá. Entonces se debe cocer al sapo en añil, así se dice. Se coloca el sapo en la olla, se le echa alcohol puro y luego se le prende fuego. Se debe rezar en nombre de la mujer mientras se coloca el sapo en la olla. No es más. Ahí adentro arde entonces el alcohol puro, mata al sapo, éste se cocina a fuego lento, se vuelve negro. El añil produce ese efecto.

Ese procedimiento negro no me era nada desconocido. Ya había sabido del cocimiento del enemigo en añil, en una mesa negra con la curandera Saturnina (Cc-126; y más tarde otra vez: Cc-142). Para ello se utilizó espinas de cactus y un sapo. El sapo vivo (en ese caso era un ejemplar muy grande) fue atravesado con las espinas y después arrojado en una olla de barro. En la olla de barro se había preparado una mezcla de kerosén, alcohol puro y polvo de añil. Se le prendió fuego a la mezcla. El fuego salía llameante de la olla de barro. Y mientras el sapo se asaba audiblemente, el espacio se llenó de un olor cáustico y de las maldiciones de la curandera negra... (cf. Ilustraciones 5, 6 y 7).

5. Resumen y observaciones sobre el efecto de la mesa negra

Pongamos una vez más en claro lo que sucedió en el ritual negro de curación para Santiago y Catalina contra sus enemigos Claudio y María, tal como anteriormente quedó documentado:

El curandero negro Kallawaya está "disfrazado", viste ropas que significan muerte, velorio, tumba, cementerio: ropas negras. Negro es el color fundamental del ritual: negra es la tela sobre la mesa y el suelo, negros son los platos de la preparación de la mesa, negras son las velas, negro es el hilo trenzado, negros son los cuys que van a ser sacrificados en lugar del enemigo.

Negro es también –en sentido figurado– el único color de las acciones rituales; todas significan muerte y descomposición. A los enemigos se los "quema" (en velas negras), se los apaga (soplando las velas mortuorias), se los inmoviliza (embute, amarra) en el cuerno (expresión por antonomasia de la desgracia), se les echa el humo del lado del maligno (hacia la izquierda), por la izquierda (manipulando con la mano izquierda) se les reza oraciones con maldiciones, se les ensarta en la figura de la oruga, del grillo y del cuy, se les pincha, se les asfixia, se les coloca en unas andas y se les sepulta en el cementerio.

Y todo eso sucede con una doble música de acompañamiento, igualmente negra: maldiciones a cargo del curandero en variantes siempre nuevas de muerte y descomposición, con estribillos de martes, viernes y otras fórmulas mágicas, y con la letanía incansable de Ramira con el Padrenuestro, que en la mesa negra no es otra cosa que una "fórmula mágica" para la muerte.

Santiago y Catalina no están sentados ahí como espectadores (tampoco yo), nos tenemos que incorporar ininterrumpidamente. Durante las aproximadamente cinco horas de duración del ritual debemos masticar coca, en el lado izquierdo de la boca, lo que significa contra los enemigos, y al hacerlo debemos alimentar pensamientos malos contra los enemigos. También debemos fumar todo el tiempo, y a saber de una triple manera "negra": se enciende el cigarrillo sin filtro al revés (la marca está de cabeza); se fuma en la comisura izquierda; se sopla el humo contra los enemigos. Para mí uno de los momentos más intensamente negros fue cuando las cinco personas presentes en el ritual de curación –Santiago y Catalina, Don Lucas, Ramira y yo– echábamos así el humo sobre la mesa negra desde el lado izquierdo, constantemente estimulados por Don Lucas a que alimentáramos malos pensamientos contra los enemigos: viernes, martes, cinco, al cementerio con él, cien veces muerte.

Una vez finalizada la mesa negra en la casa (después que Don Lucas y Ramira hubieran partido hacia el cementerio) me quedé sentada con Santiago y Catalina. Santiago y Catalina estaban evidentemente satisfechos. Cuántas veces repitieron que Don Lucas es realmente un excelente curandero (cf. Sección 2.3, 9). Si antes de la llega-

da de Don Lucas el tema dominante de la conversación eran las quejas respecto de los enemigos, las inculpaciones contra ellos, los ejemplos de cómo los torturaban, etc., después de la curación ese tema desapareció completamente de la conversación, como si se hubieran "suavizado" el enojo y el odio. Pienso que en realidad es eso lo que esta clase de mesa negra tiene como efecto: un apaciguamiento de los sentimientos "negros". El odio se descarga simbólicamente y así se amaina (cf. al respecto MUNDO ANKARI 3, Capítulo 7, Sección 3). En ese sentido, el cliente de una mesa negra, el que la encarga, es también el "paciente" de la mesa negra: la mesa negra tiene un efecto "curativo" sobre Santiago y Catalina. Qué efectos tiene la mesa negra en los enemigos, eso lo saben con toda exactitud por lo menos las personas de la región Kallawaya: a los enemigos realmente los dañará en la medida en que ellos no tomen medidas para contrarrestar ese daño. La descarga de sentimientos negros, más la certeza de que a partir de ahora también ocurrirá algo (en una posición que está lejos de una verificación como actitud duradera), son posiblemente estos dos factores, según imaginamos, los que constituyen el efecto curativo de la "brujería".

CAPÍTULO 3

El enemigo hecho de lana, plantas, alambre y basura

1. El destino de Candelaria: codicia y muerte 168

2. La primera mesa negra y la huida del cementerio en la noche 177

3. La segunda mesa negra: muerte del enemigo hecho de lana y alambre 208

4. Excurso: otros enemigos de nailon, flores y basura 219

5. La tercera mesa negra: tránsitos a lo gris y lo blanco ... 224

6. Resumen de la trilogía de la mesa negra y perspectivas 231

1. El destino de Candelaria: codicia y muerte

Candelaria da la impresión de que está apesadumbrada. Tiene cicatrices en la cara porque sus enemigos la han golpeado con palos, dice ella. A mí Candelaria me parece cansada, lenta, cerrada, casi ausente. Yo estaba muy sorprendida de que ella, cuando visitó por primera vez al médico Kallawaya Faustino, inmediatamente aceptara mi presencia. Yo estaba casualmente en una sesión de enseñanza en la casa de Faustino, cuando ella vino. ¿Que si yo también podría estar presente en la curación? Ella no tenía nada en contra. Faustino tampoco, nos conocíamos desde hacía un par de años y a él le parecía siempre bien que lleve hoja de coca extra, cuando voy a visitarlo. También se lo dijo a Candelaria: "Ella es mi madrina[1] trae siempre mucha coca". Candelaria sonreía cansada.

No sé nada sobre cómo Candelaria llegó hasta Faustino. Ellos no se conocían. En todo caso es normal que no se encarguen mesas negras precisamente en la propia comunidad. Es algo que puede saberse con demasiada facilidad. Con no poca frecuencia se escucha el consejo: "Si tienes algo negro en mente (*layqakuyta munanki, yanakuyta munanki chiqa*), entonces ve tan lejos como tus pies te lleven, y busca allá para ti el mejor brujo (*layqa*)" (T-22). Por supuesto que siempre se averigua antes detalladamente quién es un buen curandero (blanco o negro). Cuando uno no tiene su "médico de familia" favorito, entonces suele haber largas conversaciones sobre el curandero al que se puede o se debe ir con intenciones negras o blancas...

En todo caso fue así como tuve la oportunidad de enterarme de cuáles eran las preocupaciones de Candelaria en esa primera visita (y de poder grabarlas), y tuve la oportunidad de participar en una serie de tres rituales muy negros.

Era bastante laborioso conocer a Candelaria y saber qué le pasaba. Ella es monosilábica. Después de largo tiempo de estar juntos –fu-

[1] Faustino es mi ahijado. En la región Kallawaya se juega ese papel no solamente mediante el padrinazgo en bautizos y matrimonios, sino también a través de la realización de rituales. Por eso el ahijado puede ser mayor que la madrina, como en este caso

mando cigarrillos y masticando coca, como es costumbre– finalmente comienza Faustino y le pregunta a Candelaria: "*Imayna chiqaqa, imataj pasasunkiri* – ¿cómo es la cosa, que te ha pasado?". Y se despliega un amargo destino con mucho sufrimientos y luchas y amenazas (Tc-101, Cc-54, Cc-65); el informe es impactante, y con mucha paciencia y cuidado pregunta Faustino cada vez un poco más:

Faustino: *Imayna chiqaqa? Imataj pasasunkiri?*
Candelaria: *Ñoqa qijapi arí kani.*
Faustino: *Qiqapichu kanki?*
Candelaria: *Arí*
Faustino: *Imamanta*
Candelaria: *Qhariy, arí, wañun.*
Faustino: *Qhariykichu wañun?*
Candelaria: *Ña phishqa wataña kanqa.*
Faustino: *Aaa!*
Candelaria: *Viajetataj purin, kapachuwan. Viejemanta mana chayanpunchu.*
Faustino: *Imapitaj wañunri?*
Candelaria: *Viajeta purispa, arí, wañusqa.*
Faustino: *Mana chayanpunchu?*
Candelaria: *Mana chayanpunchu.*
Faustino: *Autochu volcasqa, imanasqatajri?*
Candelaria: *Runa wañurqochisqa.*
Faustino: *Aaa!*
Candelaria: *Arí.*
Faustino: *Viajepichu?*
Candelaria: *Viajepi.*
Faustino: *May lugarpitaj wañusqari?*
Candelaria: *Chay Waylla llajta laduqa.*
Faustino: *Aaa, Waylla llajta ladupi.*
Candelaria: *Arí*
Faustino: *Imaynamantataj wañurqpchisqaku, qan chaykama mari purerqankiqa.*
Candelaria: *Chayqa chayarikusqa. Kikin wasiyojnin, arí,*

wañurqochisqaqa. Ujyarqochispa. Machasqata, machasqa qolqe apaykacharisqa, arí, rikurqochisqa, machasqa q'alata rikuchisqa. Qolqetataj repararqosqa, jina.
Faustino: *Qolqerayku chari wañurqochin, y?*
Candelaria: *Chay qolqeraykuchá wañurqochinqa. Chayta rikurqosqa, jinaspa baliarqosqa ch'unchullta*
Faustino: *Ujyarqochispachu wañurqochisqa.*
Candelaria: *Ujyarqochispa, arí.*
Faustino: *Jinaspa pitaj kaypi willasunki qanmanri?*
Candelaria: *Mana yachakunchu. Jina mask'ajta kachaniqa.*
Faustino: *Mana chayanpujtin.*
Candelaria: *Arí, mana chayanpujtin.*
Faustino: *Pitataj kacharqankiri.*
Candelaria: *Fabianta, chay churinkunantin purerqan.*
Faustino: *Jinaspari?*
Candelaria: *Jinaspa sach'a ukhupi ayataqa pakaykusqaku nin.*
Faustino: *Aaa, pakasqachu kashiasqa chiqanankama?*
Candelaria: *Pakasqa nin. Jinamanta arí, tarisqaku ayataqa, jinaspa wantupusqaku, jinaspa panteonman p'ampayku-pusqaku, jinaspa chiqapacha presotaqa yacharqosqaku.*
Faustino: *Pi wañuchisqantaqa.*
Candelaria: *Arí. Jinaspa chaytataj presota wataykorqospa chay Acosta llajtaman aparichinpusqaku. JInaspa carcelpi chayqa tian. Kimsa watamanta puni librakakupusqa.*
Faustino: *Chay wañuchejta, chay runata, rejsinkichu?*
Candelaria: *Mana. Qasipuni rejsirichiwaychis nini, mana Atun Juez munanchu, q'ayakaj rejsinki, minchakaj rejsinki, nispa atrazawan, aleqalla karimuyku, atrazakumuyku, iskay semanan kuraj.*
Faustino: *Aaa, mana puni rejsimunki.*
Candelaria: *Mana puni. Mana abogadota jap'illaykutajchu.*
Faustino: *Qolqepajllataj.*
Candelaria: *Arí. Jinaspa chaymanta, qhawariy, chayamuni. Jinaspa arí, jina kachun, mana sayarinmanchu wañojqa, yasta-chu, gastawaj chay chaypiri, jina kachun nispa, mana sayarin-*

manchu wañusqa, jina kachun, imapaj chay chaypi gastanki, santus mikhuchinamanta llakikuy, nispa niwan chay weraqocha, jinamanta dejarparipuni, mana arreglakunchu.

Versión castellana:

Faustino: ¿Cómo es eso, entonces, qué te ha pasado?
Candelaria: Estoy metida en un juicio. (Pausa.)
Faustino: ¿Tú has iniciado un juicio?
Candelaria: Sí. (Pausa.)
Faustino: ¿Por qué?
Candelaria: Mi marido ha muerto, pues.
Faustino: ¿Ha muerto tu marido?
Candelaria: Ya son cinco años.
Faustino: ¡Aah! (Pausa.)
Candelaria: Él fue de viaje, como Kallawaya[2]. Del viaje no ha vuelto más a la casa. (Pausa.)
Faustino: ¿Cómo murió?
Candelaria: Ha muerto en el viaje. (Pausa.)
Faustino: ¿No volvió más a la casa?
Candelaria: No ha vuelto más a la casa. (Pausa.)
Faustino: ¿Fue un accidente de camión o qué es lo que pasó? (Pausa.)
Candelaria: Alguien lo ha matado.
Faustino: ¡Aah!
Candelaria: Sí.
Faustino: ¿En el viaje?
Candelaria: En el viaje. (Pausa.)
Faustino: ¿Dónde fue que murió?
Candelaria: En la zona de la comunidad Waylla.

[2] Literalmente traducido, dice Candelaria que su marido estaba de viaje "con *kapachu*". *Kapachu* quiere decir la doble bolsa tejida que se lleva colgada a la espalda y en la que los Kallawayas guardan sus hierbas medicinales, amuletos y requisitos cuando están en un viaje de curación. El *kapachu* es un signo distintivo para un Kallawaya. Por tanto el marido de Candelaria era un Kallawaya y estaba en un viaje de curación.

Faustino: Aah, allá en la zona de la comunidad Waylla.
Candelaria: Sí.
Faustino: ¿Y por qué lo mataron? Seguramente tú has ido allá.
Candelaria: El pasó la noche en una casa. Y el dueño de esa casa, él mismo lo ha matado. Lo ha emborrachado (a mi marido). Y (mi marido), que tenía dinero, ha mostrado el dinero, borracho como estaba, borracho, de borracho le ha mostrado todo. Y él ha comprendido que ahí había mucho dinero. Así ha pasado.
Faustino: Probablemente lo mató a causa del dinero, ¿no es cierto?
Candelaria: Ciertamente a causa del dinero lo ha matado. Cuando ha visto eso, le ha disparado (a mi marido) en los intestinos.
Faustino: Lo hizo emborrachar para matarlo.
Candelaria: Sí, (para eso) lo ha hecho emborrachar. (Pausa.)
Faustino: ¿Y aquí quién te ha hecho saber a ti?
Candelaria: Aquí no se supo nada. He mandado (gente) a buscarlo.
Faustino: ¿Cuando no regresó a la casa?
Candelaria: Sí, cuando no regresó a la casa. (Pausa.)
Faustino: ¿Y a quién has enviado?
Candelaria: Al Fabián, y él ha ido con sus hijos.
Faustino: ¿Y después? (Pausa.)
Candelaria: Y después, él cuenta que el cadáver lo habían ocultado debajo de un árbol.
Faustino: Aah, lo habían ocultado allá.
Candelaria: Enterrado, dice. Entonces ellos han encontrado el cadáver, después lo han envuelto y lo han sepultado en el cementerio, y después ya se ha sabido quién era.
Faustino: ¿Quién lo había matado?
Candelaria: Sí. Y después le han amarrado (las manos) como preso y lo han llevado a Acosta. Y después él ha estado preso. Después de tres años lo han liberado.
Faustino: ¿Conoces tú al asesino?
Candelaria: No. En vano he dicho: "Déjenme conocerlo", pero el juez no quiso. "Mañana lo vas a conocer", dijo, "pasado ma-

ñana lo conocerás", así me ha mantenido, en vano nos hemos quedado allá, sólo hemos perdido el tiempo, más de dos semanas.
Faustino: Aah, ¿entonces tú no lo conoces?
Candelaria: No, no lo conozco. Y tampoco hemos tomado un abogado. (Pausa.)
Faustino: Eso cuesta dinero.
Candelaria: Sí. Y mira, después yo he regresado de allá. Sí, y después he dicho: no se puede cambiar nada, un muerto ya no se levanta, en vano gastaría el dinero, así se debe quedar, un muerto no se levanta, no hay nada que cambiar, para qué gastar dinero, preocúpate de llevarle comida en Todosantos, preocúpate de la misa de nueve días, eso me ha dicho también el señor (que me aconsejaba), y después lo he dejado totalmente, no hubo ninguna indemnización.

Cuando no se tiene ni dinero ni bienes, como en el caso de Candelaria (cf. infra), para un originario de la región Kallawaya (y ciertamente también de cualquier lugar de los Andes) puede ser muy difícil lograr el respeto de sus derechos. Candelaria bien pudo haber peleado el resarcimiento de daños, pero no lo intentó en absoluto, ya que no tiene dinero para un abogado, y además –ella lo ve así– la muerte de su marido ya no se puede cambiar. Por eso se concentró en cumplir sus obligaciones con el difunto, tal como por lo visto le había aconsejado un "señor" (se les llama así a antiguos patrones y mestizos que saben escribir): traerle comida en Todos Santos y hacerle celebrar misas[3].

La muerte de su marido abre tiempos amargos para Candelaria. Ella no tiene familia propia fuera de la de su marido. No tenían hijos. Sólo el hijo varón de un pariente fallecido creció a su lado y al de su marido. Sin familia y sin hijos, una mujer viuda sólo puede tener una posición muy difícil en la comunidad, especialmente cuando los parientes del fallecido utilizan de manera codiciosa su débil posición. Eso sucedió evidentemente en el caso de Candelaria.

[3] Sobre la alimentación de las almas "nuevas" de los difuntos cf. MUNDO ANKARI 1, sobre todo Capítulo 6.

Candelaria: *Jinaspa chay (familiaykuna) chajrata qhechuyta qallaykuwankuqa. Arí, qhechupuwanku chajrata, manaña chay qhosaypaj chajrantaqa uj sapa wachutapas ruwapunichu.*
Faustino: *Aaa, q'alata qhechusunkichis?*
Candelaria: *Q'alata. Chay Don Albertoqa awaylla awarqochiwan, mana imananpaschu, chay herederokajta aparqan Pazkajtaqa, imanan puni chari, manan imaninpaschuqay.*
Faustino: *Chayamojtin manachu tapunkiri imaynataj asuntoy nispari?*
Candelaria: *Mana, ruwasaj nin, manallataj ruwanchu. Ordenta jorqoni ama ruwanankupaj.*
Faustino: *Mana kunankama qijayki tukusqachu?*
Candelaria: *Mana arí.*
Faustino: *Jinari.*
Candelaria: *Wasichasqayku wasilla, manaña herenciakajqa kanchu, q'alata jap'irikupunku, mamaypaj jallp'anta q'alata mikhuchiani. Patupi iskay wasi karqan, ujqa qhariypaj rantisqan, rantisqa, chaynintinta tarpurikupunku, p'achankunata qhechurparipuwanku, wañuchiyta munawanku, hasta chay wasichakusqay wasintinta qhechuyta munawanku.*
Faustino: *Mana allinchu, arí, qhechusunkichisqa. Interesadochá kanku.*
Candelaria: *Jina arí.*
Faustino: *Paykunallapaj munanku.*
Candelaria: *Q'alata p'achankunatapas llijuta jap'irikupunku, botella... ima karqan, chaykunata q'alata apakarqopuwanku, llimphuta phicharqopuwanku wasita. Juchuy muruy kan. Chaynintinqhatiykachanku, sinchita sapa rato makawanku.*
Faustino: *Mana chaytaqa ruwayta atisunkichischu.*
Candelaria: *Chaypaj jallch'arichikuyta munani.*
Faustino: *Paykunapas dejakunakupaj, ama imapas kananpaj, ama ima ninasunkichispaj kayta ruwana.*

Versión castellana:

Candelaria: Y entonces la gente de mi familia han comenzado a quitarme las chacras. Después me han quitado las chacras. En la chacra de mi esposo no hago ni siquiera un surco.
Faustino: Aah, todo te han quitado.
Candelaria: Todo. Y Don Alberto (un patarón mestizo) solamente me manda hacer tejidos[4], pero él no hace nada por mí. Ha llevado los documentos de herencia a La Paz, no tengo idea de lo que él hace allí; él no me dice ni una palabra.
Faustino: Cuando él viene de La Paz ¿no le preguntas "cómo andan pues ahora mis asuntos"?
Candelaria: No. "Ya me encargo yo", dice él, pero no hace nada. He conseguido una orden para que (los enemigos) ya no me quiten nada.
Faustino: ¿Y hasta ahora no ha terminado tu juicio?
Candelaria: No, pues. (Pausa.)
Faustino: ¿Y entonces?
Candelaria: Me queda solamente la casa que nosotros mismos hemos construido; ya no tengo más herencia, todo se lo han agarrado, sólo los campos de mi madre, esos los cultivo. Arriba había todavía dos casas. Una de ellas había comprado mi marido. Incluso de la casa comprada por él se han adueñado. Después había comprado también una chacra. Incluso esa chacra ellos la cultivan, todo (lo que a mí me pertenece) lo cultivan. Me han quitado toda su ropa, incluso (me han) golpeado, con un palo me han golpeado, ellos me quieren matar, me quieren quitar incluso la casa que nosotros mismos habíamos construido.
Faustino: Eso realmente no está bien, la manera como quieren quitarte todo. Están interesados en tener posesiones.

[4] Cuando se conoce las relaciones existentes en la región, se puede leer entre líneas: un "señor" ha ofrecido ayudar a Candelaria y llevar los documentos de herencia a La Paz, seguramente con la promesa de arreglar allá todo en el mejor sentido. Por eso Candelaria le debe trabajo al "señor". Ella teje para él. Pero es "de balde" ya que el señor no hace en La Paz absolutamente nada por Candelaria...

Candelaria: Así es.
Faustino: Lo quieren tener todo sólo para sí.
Candelaria: Todo, incluso todas sus ropas se las han agarrado. Después yo tenía botellas... y (otras cosas para la casa). También eso me han quitado, ellos han removido totalmente la casa. Después yo tengo ese muchacho. Incluso a él lo persiguen por todos lados, cada rato grave me pegan.
Faustino: Pero eso no te pueden hacer.
Candelaria: Yo quisiera, por favor, que eso se arregle.
Faustino: Para que ellos te dejen tranquila, para que no te ocurra nada más, para que ellos no te puedan decir más (cosas malas), para eso se debe hacer esto (aquí).

Después de la presentación de todas esas injusticias y vejaciones de los enemigos, la conversación entre el médico Kallawaya Faustino y su cliente Candelaria desemboca en una "definición de objetivos" de la curación: los enemigos deben ser frenados. Pero ¿cómo? A veces el cliente indica exactamente lo que desea. Cuando el cliente dice: "*Ultimarqonankupaj munani* – yo quiero que los enemigos sean acabados definitivamente", entonces se trata de una petición bastante inequívoca de acudir a los métodos más negros, la muerte ritual del enemigo. Pero Candelaria se ha expresado muy vagamente: "*Jallch'arichikuyta munani* – quisiera que la cosa, por favor (de alguna manera) tenga arreglo". También Faustino se muestra cauteloso. Sin embargo él tenía un plan exacto para las tres curaciones (Tc-104). Que la primera sea *qallarinpaj*, para empezar, para un comienzo negro todavía relativamente suave. Cierto que precisamente esa curación resultó particularmente dramática, pero eso se debió a acontecimientos nocturnos no planificados, que nos obligaron a una huida presurosa a través de los matorrales (cfr. infra). La segunda curación sería la "más fuerte", la muerte ritual en la foto del enemigo mismo. Y la tercera incluiría ya el tránsito hacia lo gris...

2. La primera mesa negra y la huida del cementerio en la noche

En forma muy tranquila, en la primera conversación con Candelaria, Faustino había diseñado cómo iba a ser la primera curación negra que debía llevarse a cabo el siguiente viernes, en un día negro. Él indicó también qué ingredientes necesitaríamos y repartió las tareas para conseguirlos (Tc-99).

> *Cementerioman purisun. Mana warmiypas yachananchu. Chay k'uchupi deshacesqa, chaypi calaveraqa iskay pacha kanpas. Chaypi preparasaj. Iskay puni preparanaqa, mana ujllachu. Ujtataj jinapi qollurananpaj. Primerokaj qolluta jinapi calmanankupaj ruwasun. Chiqamanta sonsoyanankupaj ruwasun.*
>
> *Qollunanpaj asno pelo munakun, asnu aka, oveja wajra, vaca lloque lado wajra munakun, yana oveja willmapi ruwana, oveja llampu, vaca llampuwan.*
>
> *Chay patapi vela munakonqa, iskay clase, yana vela, aya vela. Ramonmanta waqaycharqani aya velata. Yana velata munakullantaj. Chiqamanta ñoqanchis necesitasun chari alcoholcito, kokita, cigarro, chaykunata rantikunki. Yana p'acha munakonqa.*
>
> *Inti chinkaykuna horas llojsisun, tardepi, mana tutachu. T'ikata aparispa purisun, almaman t'ika churaj jinalla, mana fijakunqakuchu.*
>
> *Cementeriopi preparakunan, chaypi puni, entonces chaypi uj jap'ikunqa, mana chiqaniyoj tukukunqa. Chay mal cosaskunapaj chayllapi tukukonqa.*
>
> IR: *Tumpata ñoqa manchani. Vela laurajta rikunkuman cementeriopi manachu?*

Fastino: *Mana rikukunchu. Pakapi ruwasun, chay wasakunapi pakapi.*

Versión castellana:

Iremos al cementerio. No lo debe saber ni siquiera mi mujer. Allí hay una esquina con una tumba caída, hay calaveras, incluso dos (se las ve ahí). Allá prepararé (la brujería). Siempre se tiene que preparar dos (platos negros, atados, etc.), no solamente uno. Uno solo, significaría golpe en falso. La primera (curación) es para el fracaso (de los enemigos), para que estén quietos (se tranquilicen). Después haremos algo para que se vuelvan tontos.

Para acarrearles desgracia a los enemigos necesitamos pelo de burro, bosta de burro, un cuerno de oveja, un cuerno izquierdo de buey necesitamos, todo se debe preparar en lana de oveja negra, con sebo de cordero y de vaca. Además se utilizan velas de dos clases, velas negras y velas mortuorias. De (la muerte de) Ramón he guardado una vela de muerto. También se necesita velas negras. Después necesitamos alcohol puro, hojas de coca, cigarrillos. (Dirigiéndose a mí) Eso lo comprarás tú. Necesitamos también un mantel negro.

Saldremos cuando el sol se ponga, al atardecer, no en la noche. Iremos con flores (al cementerio) como si quisiéramos colocar flores a un muerto. Nadie va a sospechar.

En el cementerio se debe hacer entonces la preparación (negra), allá siempre. Allá se prepara para tener el mayor éxito. Incluso las velas debemos hacerlas arder allá hasta el final, arder hasta que se acaben. Para situaciones negras hay que llevar a cabo las cosas allá y sólo allá.

IR: Tengo un poco de miedo. Si encendemos velas en el cementerio, nos podrían ver, ¿o no?

Faustino: No. No se nos ve. Lo haremos a escondidas. Detrás de la pendiente, ocultos.

No me resultaba del todo cómoda la noche prevista en el cementerio. Sabía la historia de alguien que fue descubierto y por eso fue expulsado de su comunidad. Por eso no quería ir yo sola con Faustino y Candelaria. Mi colaborador Ginés, que ya me había acompañado en no pocas curaciones, se negó. Mesa negra, cementerio, tumba con huesos, no, eso era definitivamente mucho para él. Se lo pedí a otro conocido de la comunidad a quien le tenía confianza. Era Roberto. Entonces, él me acompañaría.

Roberto es mestizo, tiene muy buenas relaciones con la Iglesia católica, sabe leer y escribir, y se hace cultivar sus tierras por los originarios. Tampoco él estaba precisamente entusiasmado con la idea de acompañarme. Pero acabó aceptando porque conocía a Candelaria y no podía tolerar a dos de sus tres enemigos principales.

Los ingredientes utilizados para esta primera mesa negra –el *qollu*, que debe acarrearle desgracia al enemigo, malogro, fracaso (*qollu* significa mal augurio, eso lo abarca todo)– están resumidos en la Sinopsis 1.

SINOPSIS 1

Ingredientes para la curación negra en el cementerio

Paño negro (harapo)
Lana de oveja negra
Pelo de burro
Bosta de burro
Sebo de oveja
Sebo de vaca
Cuerno de oveja
Cuerno de buey
Dos velas negras

Dos velas mortuorias
Prendas del enemigo
Coca
Alcohol puro
Cigarillos

No he podido documentar de manera completa el proceso ritual a causa de los imprevistos acontecimientos nocturnos del cementerio (cf. infra). En todo caso se preparó lo negro en una tumba. Nosotros debíamos mascar coca ininterrumpidamente, con el lado izquierdo, y escupir la hoja masticada al pie de la cruz de la tumba. Debíamos fumar con el lado izquierdo de los labios y soplar el humo al aire en nombre de los enemigos.

Entre tanto Faustino preparaba su brujería. Extendió en el suelo un mantel oscuro, formó dos platos de lana de oveja negra, colocó una mezcla de ingredientes negros (pelo de burro, hojas de coca trituradas, sebo de oveja, etc.), llenó los dos cuernos con bosta de burro, así como con sebo de oveja y de vaca, y encendió las velas mortuorias. Después ya sólo había unas llamas azules lengüeteando, y la huida. Cito el curso de los acontecimientos siguiendo el diario de investigación que llevo allá, para documentar, además de mis actas de investigación, también todos los "sucesos de trasfondo" y mis propias actitudes y reacciones. Si bien sólo se trata de un informe mío, éste documenta bien sin embargo el contexto de las mesas negras más negras en la región Kallawaya:

LA MESA NEGRA CC-147

Valiente partió Roberto con Candelaria y conmigo, al atardecer, muy poco antes de las siete. Lo que nos ayudó fue una ligera neblina. Y entonces subimos al cementerio en medio de la neblina y al comenzar la noche. Rodeamos el cementerio, miramos a uno y otro lado, miramos atrás, nos quedamos parados, nos pusi-

mos a pensar qué pasaría, si alguien viniera. Yo diría: "Oh, me he torcido el tobillo, bárbara y lamentablemente, y no puedo caminar más, por eso nos hemos sentado a descansar en esta piedra. Vamos de camino a Chajaya". Ésa sería nuestra escapatoria. Pero no vino nadie. En sí ésta es la hora en que fácil o frecuentemente viene alguien, bajando las ovejas del cerro a través de ese estrecho pasaje de rocas. Roberto bajaba, Roberto subía, Roberto miraba a todos lados. Roberto creía haber oído la tos de Faustino. Pero no apareció nadie. Después de haber esperado una media hora o tres cuartos de hora, mientras la noche ya caía del todo, decidimos ir a casa de Faustino. Pensé: maldición, no compro pues coca y preparo todos los instrumentos para la investigación y no me muevo en mitad de este peligro trepando de noche hasta el cementerio, para que al final no se lleve a cabo el ritual.

Así pues, a casa de Faustino. Él había estado todo el tiempo arriba, nos había estado esperando. No, no había oído que tosiéramos, no había oído nada. Y acababa de regresar. Así pues, ahora se trata de llegar otra vez al cementerio. Pero imposible que podamos regresar otra vez por ese camino de despeñadero que acabábamos de recorrer. Entonces subimos por otro camino, rocas arriba, primero por peldaños escarpados, después por una escalerilla, y finalmente trepando un cerro terrible y asquerosamente resbaloso, sin camino alguno. Cierto que se puede alumbrar un poco, pero en mitad de la maleza de la cuesta escarpada, y guardando apenas el equilibrio –lo menos que quisiera sería despeñarme aquí con mi aparato de investigación, ya que sería todo un estrépito de 50 a 100 m hacia abajo–, caminar era realmente muy difícil. Y Roberto no sudaba menos que yo.

Arriba el camino era todavía más aventurado. Llegamos al borde del cementerio. Tuvimos que atravesar diversos campos, sobre todo campos de maíz. Éstos crecen de maravilla este año debido a la mucha lluvia, está muy alto, muy fuerte y bien lleno.

Pero es completamente oscuro. Avanzamos tanteando, medio a ciegas, a través del campo de maíz y al caminar rápido las mazorcas nos golpean la cara. Aquí se tiene que apartar las espinas, aquí está el límite del cementerio. Faustino limpia los zarzales, los cactus con sus largos pinchos, y arranca después las espinas que ha conservado en las manos tras esa acción de limpieza. Nos alumbramos con mucho cuidado. Entre tanto ya es oscuro. Hay un muro que baja. Bastante difícil. Yo decido que lo más seguro es deslizarse sobre el trasero. Y finalmente estamos en el cementerio.

Está exuberante de vegetación. Las plantas silvestres aromáticas son del tamaño de un hombre, nos golpean húmedas y carnosas en la cara mientras serpenteamos a través del matorral. No se puede ver dónde están las tumbas, enteramente cubiertas de maleza. Se trepa hasta una tumba, detrás hay un agujero, luego viene la siguiente tumba. Resbalo y caigo, y me tuerzo la mano izquierda. Candelaria también cae una vez. A pesar de todo sorteamos otra vez la oscuridad con la menos luz posible. Faustino es sorprendentemente seguro. Podría haber llegado aquí arriba incluso sin linterna. Sencillamente conoce cada paso y yo también noto cómo va eso: cuando no se puede tener ninguna luz, entonces los pies deben aprender a tantear. Tanteo la tumba, tanteo si la tumba a la que subo –son altas cajas cuadradas cubiertas de tierra– está firme o si me podría resbalar, si puedo dar un paso hacia arriba para llegar a la siguiente tumba o si tengo que pisar entre una y otra las zanjas llenas de maleza y escombros. Un camino de aventura. Faustino nos conduce totalmente seguro.

Él se detiene en una tumba con una cruz de madera y una pequeña corona de flores secas, todo recubierto de maleza, exactamente ahí nos conduce, ése es exactamente el lugar donde quiere hacer su trabajo. Con los pies hacemos a un lado en todas direcciones las matas, más altas que personas, y Faustino or-

dena que en primerísimo lugar debemos mascar coca. Debemos escupir toda la coca, mascada con el lado izquierdo, junto a la cruz. También fumamos cigarrillos con el lado izquierdo de la boca y echamos grandes bocanadas haciendo phuuuh, phuuuh, phuuuh contra los enemigos que están junto a la cruz, y al aire.

En una oscuridad total y en medio del matorral (sobre un bloque de cemento en forma de sarcófago está sentado Faustino, casi irreconocible) trato de ordenar mis cosas, el flash, la grabadora. Es siempre un gigantesco trabajo de manipulación el enchufar correctamente en la oscuridad todos los pequeños cablecitos y hacer girar los botones correctos.

No, parece que no hay problema alguno, tranquilamente yo podría encender una luz, tranquilamente utilizar el flash. Faustino está bien despreocupado y habla en voz alta. Alrededor veo la corona de montañas negras de mediana altura, y pienso: cualquiera que mire desde arriba, debería no más ver nuestra luz y también los dos disparos que he hecho con el flash...

De repente escuchamos ruidos fuera del cementerio. Nos quedamos tiesos. Se apagan las luces, permanecemos en un profundo silencio. No se debe disparar más el flash. Faustino prepara sus cosas en un profundo silencio. Candelaria debe sacar los dos tipos de sebo, el de oveja y el de vaca, las dos velas, coca, alcohol. Faustino prepara las cosas en la oscuridad. Yo apenas puedo ver. Él embute un cuerno; las dos velas negras, envueltas con las prendas del enemigo, están colocadas a derecha e izquierda sobre el paño negro. Susurrando, susurrando pero todavía audible, Faustino reza maldiciones; "siete" y "cinco" juegan un papel muy importante en la oración, y fuera de eso pide que ahora a Candelaria finalmente le vaya de una vez bien. Entretanto todos nos hemos tranquilizado otra vez, nadie ha venido, nada ha sucedido...

Pero entonces nos llega de lejos una luz. ¿Una linterna que se mueve? Otra vez nos quedamos rígidos, otra vez un profundo silencio. Creo que el corazón de todos late intensamente. Y otra vez luz. ¿Son voces o no son voces? ¿Viene gente hacia aquí? ¿Es la gente de hace un momento, que ha descubierto algo y ha ido a pedir refuerzos? ¿Nos quieren rodear? Después de otro momento de hablar bajito en la más profunda oscuridad, Faustino y Roberto dan la orden: ¡Hay que escapar! ¡Ahora, en marcha, tan rápido como se pueda! ¿Dónde están los cigarillos? ¿Dónde está el alcohol? Faustino conserva una presencia de ánimo única. Le da rápidamente a Candelaria los ingredientes negros, todos juntos en un solo manojo. Ella los embute velozmente. Yo sólo me ocupo de un problema, y es cómo reúnir mis aparatos. Mi propuesta hubiera sido esperar aquí, permanecer aquí, en total silencio, nadie debe toser. Y nadie nos podría descubrir aquí en el matorral, en la profundidad de las hierbas. Pero, aparentemente Roberto y Faustino eran de otra opinión. La huida es mucho mejor, pues antes hemos tenido luz. Y lo que significa ser descubierto en el cementerio, a los pies de una tumba con algún tipo de historias negras, eso me lo explicó después Roberto con toda claridad. Roberto, al que nunca le gusta llevar cargas y que siempre se esquiva de hacerlo, me susurró rápida y presurosamente al oído: "Ina, yo te lo llevo todo, ¡dame lo que haya! ¡Ven, vamos!". Recogí a medias mis aparatos y partimos, rápido, con prisa, sin ruido. Tropezando a través de nueva maleza del cementerio. Cada vez aparece alguna tumba, por la que se tiene que trepar para no caer. Llegamos a un campo de maíz, al borde del cementerio. Los otros, movidos por el miedo, se deslizan a través del campo de maíz con una velocidad enorme que yo no puedo seguir. En algún lugar en la lejanía veo todavía un asomo de linterna. Voy más lenta por el campo de maíz. Creo que después de Faustino era yo la que tenía menos miedo. Tal vez porque no puedo calcular suficientemente el peligro. Nos apuramos, trepamos, subimos todavía tropezando por un cerro escarpado y finalmente estamos a salvo. Resulta que ahora nos en-

contramos otra vez en lugar sagrado en las cercanías de un cabildo. Aquí cualquiera puede descubrirnos. Estamos salvados. Miramos atrás al cementerio.

Lo que encontré en Faustino enormemente valiente, y que expresaba gran agilidad y presencia de ánimo, fue que todavía hizo arder la brujería que ya había sido rociada con alcohol, todo ello preparado en la más profunda y absoluta oscuridad. Llamas azules lengüeteaban hacia arriba, hasta la altura de la cruz, antes de que comenzáramos la huida. Entre tanto, mirando ahora desde el cerro hacia abajo y hacia atrás, ya no había llamas a la vista. En estas alturas no arde tan fácil, y las llamas azules de alcohol se sofocan rápidamente.

Faustino se arrodillaba y rezaba muy fuerte, lindas oraciones, mitad blancas, mitad negras. Después continuamos caminando, algo más sosegados, ya a salvo, hacia el cabildo del rayo, una roca partida por el rayo. Allí descansamos masticando coca y fumando cigarrillos. De rato en rato Faustino hacía una *ch'alla*, primero de rodillas ante la roca del rayo, después de rodillas en dirección al levante.

La situación allá arriba era singular. La tensión de Faustino, es lo que supongo, se mostró entre otras cosas en su desmedida locuacidad; contaba cómo él había sido golpeado por el rayo, qué es lo que hay en este cabildo, qué tipo de brujerías ya le habían hecho a él, qué peligros hay, y así sucesivamente. Y Candelaria y Roberto escuchaban muy atentamente y siempre preguntaban algo. Yo estaba muy tranquilla y bien callada. Estaba absorta contemplando la figura gesticulante de Faustino junto a la roca del rayo, y fascinada por el juego de la luna casi redonda que salía a través de las nubes negras como el carbón. Qué suerte que no estuviera lloviendo fuerte, sino que hoy sea luna llena, o casi luna llena, y que el cielo esté despejado. Se ve las estrellas. Mascábamos coca pacíficamente. No siento nada

de frío. Todos parecen estar calientes por la huida. Después nos despedimos en la roca del rayo. Faustino va a su casa, en una dirección, nosotros en la otra.

Y ahora Roberto desembucha lo que significa hacer algo así en el cementerio. Dijo así: "Ina, si hubiéramos sido descubiertos aquí, te lo puedo asegurar, tú no habrías estado más de cinco minutos en esta comunidad. Habrías sido expulsada de esta comunidad. Yo habría sido expulado de esta comunidad. Todo lo que has conseguido se habría perdido. Toda esa amistad, ese entusiasmo, que te rodea, todo se hubiera perdido totalmente. Y yo debería permanecer meses en La Paz antes de poder pisar otra vez el suelo de mi comunidad. No tienes idea de lo que significa aquí hacer algo así en un cementerio. Podemos hacer algo en cualquier lugar negro, en cualquier cabildo negro, podemos hacer brujerías, eso lo sabe todo el mundo. Pero el cementerio, el cementerio donde descansan las almas, eso es demasiado. Lo perderíamos todo. Perderíamos nuestro trabajo, perderíamos nuestro futuro. Apenas puedo entender que nos hayamos salvado. Yo tuve realmente miedo. Creo que eran gente que han venido y han visto algo, que no se han animado, que han buscado refuerzos. Seguramente ya estábamos cercados. ¡Es increíble que hayamos escapado!". Más o menos así hablaba Roberto. Hablaba en castellano. Candelaria, que quiso pasar la noche en la comunidad entre personas conocidas, no entendió nada de todo eso, ella sólo habla quechua.

No bajamos directamente del cerro (de tropezones, resbalones, deslizamientos y cantos rodados simplemente ya teníamos bastante) sino sosegadamente por el camino ripiado. Roberto se bañaba en la felicidad de que nos habíamos salvado. Decía: "¡Nunca he experimentado un peligro tan grande!". Puede ser. Admiro a Faustino por su presencia de ánimo y también por su agilidad para moverse en la oscuridad, para moverse sin hacer ruido, lo que Roberto y yo no tenemos. Candelaria también

puede. En cambio nosotros tropezamos y hacemos ruidos encima de las tumbas. Arrastramos los pies entre las plantas o resbalamos, hacemos crujir los campos de maíz, Faustino y Candelaria no.

La documentación formal de esa primera mesa negra para Candelaria (casetes, fotos) no está completa por las circunstancias descritas. En parte había profundo silencio, en parte era demasiado oscuro para poner en marcha los aparatos. Sin embargo, he podido grabar algunas de las oraciones susurradas en el cementerio y algunas de las oraciones pronunciadas arriba, junto a la roca del rayo. Mientras las oraciones en el cementerio son puras oraciones negras (maldiciones contra los enemigos de Candelaria, a los que Faustino de vez en cuando menciona por sus nombres: Clemente, Mónica, Yuri) las oraciones negras con *ch'alla*, arriba junto a la roca del rayo, están "mezcladas" con el blanco del lugar sagrado en el que nos habíamos salvado.

ORACIÓN PURAMENTE NEGRA EN EL CEMENTERIO

1	*Kaypi ñoqayku kayku rey inkamantapacha jampij*	Aquí nosotros somos curanderos desde el tiempo de los Incas,
2	*sayachiajta urmachiyku,*	lo que está de pie lo hacemos caer,
3	*qhawaspalla urmachiylu,*	lo destruimos de una sola mirada
4	*viernes, martes, viernes, martes,*	viernes, martes, viernes, martes,
5	*viernes, martes, viernes, martes,*	viernes, martes, viernes, martes,
6	*viernes, martes, viernes, martes,*	viernes, martes, viernes, martes,
7	*kayqa qollu imatachus pinsanki,*	que todo lo que piensas esté condenado al fracaso,
8	*animoyki kaypi, Yuri, kunan kaypi kanki,*	Yuri, tu alma está aquí, tú estás aquí,

9	*kay wajra,*	esto es un cuerno,
10	*kayqa lloqhe,*	esto es izquierdo,
11	*lloqhe oveja,*	una oveja izquierda,
12	*kayta kunan ruwachiayki,*	esto para ti estoy haciendo,
13	*Kallawayaj cementerionpi,*	aquí en este cementerio Kallawaya,
14	*kay calaveraqa Kallawayallataj,*	esta calavera procede también de un Kallawaya,
15	*antiguo perdonakuj,*	uno que en otro tiempo pidió perdón,
16	*kayta ruwachiani, qollu kananpaj,*	esto estoy haciendo para que para ti sólo haya fracasos,
17	*kay asnu aka jina kananpaj,*	para que seas como esta bosta de burro,
18	*viernes, martes, viernes, martes,*	viernes, martes, viernes, martes,
19	*viernes, martes, viernes, martes,*	viernes, martes, viernes, martes,
20	*viernes, martes, viernes, martes,*	viernes, martes, viernes, martes,
21	*cinco, cinco, cinco, cinco, cinco,*	cinco, cinco, cinco, cinco, cinco,
22	*terminoyoj kanki,*	tú tienes ahora un tiempo,
23	*quince días, quince, quince dias,*	de quince días, quince, quince días,
24	*quince dias, quince, veintechá,*	quince días, quince, eventualmente también veinte,
25	*kay Kallawayaj llajtanpi*	en este lugar de los curanderos Kallawayas,
26	*kunan atichiayki kay wajra-wan,*	te entierro en este cuerno,
27	*chay Candelariaj wasinta qan-kuna qhechuyta munankichis,*	ustedes querían apropiarse de la casa de Candelaria,
28	*payta wañuchiyta munankichis,*	ustedes querían matarla,
29	*tijranki kunan kaypi,*	pero aquí tú morderás el pasto,

30	*kunan vidayki kaypi wañunki*	tu vida está completamente acabada,
31	*Kallawayaj makinmanta.*	mueres a mano de un Kallawaya;
32	*Kunan Edmundo Quispe,*	(tú difunto Kallawaya) Edmundo Quispe (escúchame) ahora,
33	*Mario, tioy,*	(difunto) tío Mario, escúchame también tú,
34	*kunanqa makiykiwan kayta ruwachiani,*	esto, esto lo hago ahora de la mano de ustedes,
35	*kunan kay almata jaqechiayki qanman,*	ahora les entrego aquí el alma (del enemigo),
36	*p'ampaykuy sumajta,*	entiérrenla ahora,
37	*allin provecho kananpaj,*	para que (mi acción) sirva de algo;
38	*Mario kaypaj allin karqan,*	Mario era bueno para esto,
39	*Mario, qanmi yanapawanki kayta kunanqa,*	tú, Mario, ayúdame ahora,
40	*yanapawanki qan,*	tú me ayudarás,
41	*Candelariata wañuchiyta munasqa,*	ellos querían matar a Candelaria,
42	*wasinta qhechuyta munasqa,*	también quitarle su casa,
43	*ni qolqewan mana contentakunchu*	y no se sienten satisfechos ni siquiera con dinero,
44	*kayqa prendanta apamusqa,*	esta prenda del enemigo ella la ha traído,
45	*chay p'achan chayqa paypas kanman jina,*	esta prenda está en lugar de él mismo (el enemigo),
46	*sutin kayqa, sutin kayqa,*	éste es su nombre, su nombre,
47	*kayqa phishqa p'unchaypaj terminoyoj,*	él tiene solamente cinco días de tiempo,
48	*phishqa p'unchaypaj,*	son solamente cinco días,
49	*mana chaypi cumplinqa,*	y si eso no se cumple
50	*chiqataj ujtawa.*	entonces yo lo hago otra vez más,

51	*Qanmi tío Mario,*	tú (difunto) tío Mario, tú,
52	*chaytaqa ñak'arqonki*	tú le cortarás la cabeza (al enemigo),
53	*kaypi ñak'arparinki,*	aquí le cortarás la cabeza,
54	*kuchurqonki,*	cortarás tú (su cabeza),
55	*kunanqa primero kuti muerte kayqa.*	aquí, ésta es la primera vez, y esto significa: muerte.
56	*Kayqa waka wajra, lloqhe wajra,*	Este cuerno de buey, un cuerno izquierdo,
57	*kaytaj mari oveja wajra,*	y este cuerno de oveja,
58	*ch'usajman purichun,*	(esto es para) que todo se convierta en nada,
59	*ch'usajman purichun,*	para que sea nada
60	*ch'usajman purichun,*	y vaya al vacío,
61	*ni ima kanqachu,*	no debe quedar nada,
62	*ima pinsasqanpas qollu kachun,*	el pensamiento (del enemigo) debe ser un fracaso,
63	*qollu, kay asnu aka jina,*	un fiasco, y como esta bosta del burro,
64	*jinapi tuntikuchiachun tiempontin,*	así debe fermentar él en todo momento,
65	*kunan kaypi terminota qochiani cinco diaspaj,*	yo aquí le doy ahora un plazo: son cinco días,
66	*hasta veinte máximo,*	en último caso seis,
67	*yachani kaytaqa,*	yo conozco estas cosas,
68	*qochiani calaveraman,*	yo entrego la calavera al enemigo,
69	*llajtaykupi kani, ñoqa kani rey inkaj wawan,*	en esta comunidad soy el hijo del Inca rey,
70	*tukuy kayku,*	todos nosotros lo somos aquí,
71	*kay almakunaj permisonmanta,*	con la licencia de las almas (de los difuntos),
72	*achiamanta, juntumantapas ruwachiaykumanjina...*	nosotros hacemos aquí (esta brujería),

73	*mana sapaychu, q'alantin,*	no lo hago solo, juntos (lo estamos haciendo),
74	*kay uj provincia pacha kay cementeriopi,*	en este cementerio descansan de todos los rincones de la provincia,
75	*chay provechu kanqa.*	(por eso mi acción) va a ser exitosa.
76	*Kunan Clemente kaypin kanki,*	Enemigo Clemente, es tu turno ahora,
77	*kay situacionpi*	ahora estás tú en esa situación,
78	*kunanqa wañurparinki,*	definitivamente vas a morir,
79	*carrochus volcasunki,*	te va a matar un accidente de camión,
80	*avionpichus chinqapunki,*	vas a morir en la caída de un avión,
81	*avionchus rupharqochisunki*	ahí te vas a quemar,
82	*maytachus purinki,*	en cualquier lugar que estés en camino, quién sabe,
83	*vaporchus chinkachisunki,*	también un barco te puede hacer perder,
84	*ima chari,*	como sea
85	*kunanqa vidaykiqa kaypin kapun,*	tu vida se queda ahora aquí,
86	*animoyki wakaspa kunanqa kaypi,*	tu espíritu y tu alma han sido ya llamados aquí,
87	*kaypi, kay llajtaykupi,*	ellos están aquí, en nuestra comunidad,
88	*jayk'an ñaupa Kallawayakuna*	como muchos Kallawayas desde tiempos antiguos,
89	*tantakuchiayku kay cementeriopi,*	ahora descansan en este lugar, en este cementerio,
90	*Charimanta, Chajayamanta,*	Kallawayas de Chajaya, de Chari,
91	*Kanlayamanta, Niñoqorinmanta,*	de Kanlaya, de Niñocorin,

92	*Curvamanta, Khaatamanta,*	de Curva, de Khaata,
93	*tukuymanta karqan kaypi ñaupaj almaqa,*	de todos los lugares, aquí viven ahora las almas de aquellos tiempos antiguos,
94	*kikillantaj kunanqa kayqa provechu kanqa*	y por eso (mi acción) va a ser también exitosa,
95	*kay Candelariapaj kunanqa más sumaj saludninqa rantisqa kanqa,*	ahora se compra el bienestar de Candelaria,
96	*mana payqa mana wañunan kanchu ni ima,*	no hay ninguna razón más para que ella muera,
97	*payqa gananqa qijantaqa,*	también en su proceso ella va a ganar,
98	*gananqa, gananqa puni,*	ella le va a ganar a él, ganar,
99	*kunan payqa kusisqa chayanpunqa,*	ahora ella volverá contenta,
100	*ujtawan purinqa chiqaqa,*	y cuando vuelva a venir por aquí,
101	*manaña llakisqa chayanpunqachu*	entonces ella ya no va a estar triste,
102	*kay oracionwan churasqa kayqa,*	aquí hemos puesto una oración,
103	*cinco, siete, siete, cinco,*	cinco y siete, siete, cinco,
104	*mal horas, mal horas,*	mala hora, mala hora,
105	*Mal hora, mal día*	mala hora, mal día,
106	*mal fecha kunanqa,*	una mala fecha es hoy,
107	*mana allin killachu*	el mes es también malo,
108	*chayta kunan ruwachiani,*	eso estoy haciendo hoy aquí
109	*kunan provechu kanqa,*	para que haya éxito,
110	*almakunaj permisonmanta kunanqa,*	con la licencia de las almas de los difuntos,
111	*kunanqa llijuntinkuj permisonmanta*	con todo su expreso consentimiento,
112	*chaypi uman patapi ruwachiani, chaypaj uman patapi.*	yo preparo esto sobre esta cabeza muerta, sobre su cabeza.

	(Alcolta munani)	(Ahora necesito alcohol puro)
113	*Kunan chaka cabildo, alma, alma*	Lugar sagrado del puente, alma, alma,
114	*almas devotos, almas devotos,*	almas devotas, almas devotas,
115	*ch'allarimuchiayki,*	yo les ofrezco la *ch'alla*
116	*machaj almakuna,*	ahora, almas borrachas,
117	*Mario, tioy, qan kaykunataqa,*	Mario, mi tío, tú eres experto en estas (cosas negras)
118	*yana cosastaqa yachanki,*	tú conoces la brujería,
119	*qan kay imayna ruwanataqa yachanki,*	tú sabes cómo se debe reglamentar,
120	*kunanqa makiykiwan kayta ch'allamuchiayki.*	en el espíritu de tu mano hago esta *ch'alla.*
121	*chaypichu k'anchakumuchianku,*	Y a quien nos ha estado alumbrando
122	*qatirpariy, ripuchunku,*	a él persíguelo ahora, a él expúlsalo,
123	*pitaj jamun ya,*	el que llegue hasta aquí
124	*puriychis kaymanta,*	que desaparezca ahora de aquí,
125	*jinata qatirpariy*	sácalo (del cementerio),
126	*Edmundo Quispe qatirpariy,*	Edmundo Quispe, sácalos de aquí,
127	*imapajtaj kayman jamusqaku,*	a qué vienen aquí, les pregunto,
128	*karumanta jamun kay Candelaria,*	Candelaria, que viene de una comunidad lejana,
129	*qanman yanapasunki*	ella te ayudará
130	*ima misawanpas, ima rezowanpas,*	con una misa, tal vez también con una oración,
131	*kokawanpas,*	tal vez con coca,
132	*qatirpariy chayta*	y tú échalos de aquí,
133	*pitaj jamun, pitaj,*	quién es el que viene, quién es él,
134	*ima runataj qhawakuj jamun,*	quién viene a observarnos,
135	*mayuman wijch'uykamuy,*	échalo ahora de aquí al río,
136	*kunanqa vayanse niy*	dile que desaparezca,

137	*contra chiqaqa;*	puesto que son enemigos,
138	*mana contran chiqaqa manallataj,*	si no lo son, entonces naturalmente no,
139	*suerte kanqa familiay chiqaqa,*	suerte sería que fuera alguien de mi clan,
140	*ama chaytaqa,*	en ese caso no le hagas nada,
141	*más bien salud y vidata qoy.*	más bien dale salud y vida.

Esta oración "negra pura" sobre la tumba de un muerto en el cementerio, de noche, muestra dos características "cualitativas" de la oración Kallawaya: la ligazón de la acción cambiante con la oración y la ligazón con la situación respectiva, aun cuando no esté prevista.

Hay Kallawayas que dominan esta doble ligazón de manera especialmente virtuosa, y Faustino es uno de ellos. Otros Kallawayas renuncian a tal variación e improvisación; entonces no se puede reconocer en su oración cuál es la acción ritual que están desarrollando en ese momento ni se puede deducir ninguna peculiaridad de la situación ritual ni del curso de la curación. Con Faustino es diferente: cuando él manipula los cuernos de oveja y de vaca, y los embute con grasa y bosta de burro, entonces eso se refleja en su oración (cf. Versos 9 ss, 17, 26, 56 ss., 63-64) tanto como su manejo de las prendas de los enemigos (Versos 44 ss.) o su *ch'alla* con alcohol puro (Versos 113 ss.).

También la primera molestia en el cementerio, la primera aparición de una luz de linterna, que nos asustó pero después desapareció, también eso queda recogido en la oración. A causa del peligro que se ha presentado, Faustino lo dice en tono de susurro. En el cementerio Faustino, el "hijo del rey Inca" (Verso 69), se relaciona con las almas de los difuntos, especialmente con las almas de los antiguos y poderosos curanderos Kallawayas, y los invoca a ayudarlo en su acción contra el enemigo. Es evidente que las almas de los difuntos tienen un gran poder para la acción negra. Y de la misma manera que Faustino llama a esas almas –a veces incluso por su nombre (Edmundo Quispe, y Mario, el tío de Faustino, ambos muy famosos Kallawayas difuntos)–, así también los convoca a rechazar a los extraños visitantes del cementerio que nos amedrentaban, a expulsarlos, perseguirlos, echar-

los al río (cf. Versos 117ss.); acción en la que, sin embargo, Faustino diferencia finamente: si son gente de su familia, que viene hacia nosotros, entonces las almas de los difuntos llamadas por su nombre no deben traer ninguna desgracia, sino bendiciones, así reza él (Verso 137ss.).

Con todo, lo que Faustino les desea a los observadores "hostiles" es más de naturaleza suave (expulsarlos del cementerio, arrojarlos al río). A los enemigos de Candelaria los maldice más drásticamente, les desea simple y llanamente la muerte, algún tipo de muerte violenta. Para ello solicita ayuda a los difuntos. Los enemigos deben quedar descabezados, accidentarse en un camión, quemarse en un avión, hundirse en un barco, y todo ello a corto plazo. No se les deja escapatoria.

Al mismo tiempo esas maldiciones se cruzan una y otra vez con asociaciones "mitológicas" e "históricas": nos encontramos en la comunidad principal de la región Kallawaya; ésta tiene tradición, aquí se reunieron Kallawayas famosos de épocas pasadas, aquí están enterrados Kallawayas famosos, aquí descansan los difuntos de toda la provincia, y lo que es más importante, ellos son hijos del Inca rey, así reza Faustino (Versos 73-74, 88-93). Estos mitos y asociaciones históricas tienen en las oraciones de Faustino una función determinada: valorizan el lugar en que se realiza esta mesa negra; es un lugar poderoso, un lugar que promete éxito para la acción negra de Faustino. Siempre esas asociaciones "históricas" son seguidas de afirmaciones sobre la significación de los lugares, y por tanto el poder y el éxito de la acción en ese lugar. También para la mesa blanca Kallawaya hay una forma de intensificación mediante la elección del lugar de la acción: una mesa blanca "fuerte" se lleva a cabo en la cima de una montaña sagrada, no en la casa (cf. MUNDO ANKARI 2, Capítulo 11, 4). Lo mismo ocurre con la mesa negra. Cuanto más negro el lugar en que se realiza, tanto "más negro y fuerte" es también el ritual. Y todos lo saben: los lugares más negros son el cementerio católico, las *chullpas* (tumbas de los antepasados, cf. infra), y los lugares donde se ha cometido un asesinato (cf. MUNDO ANKARI 3, Capítulo 4).

Las oraciones en forma de susurros contra la observación no deseada por parte de alguna gente, aquí en el cementerio de noche, no

han impedido sin embargo que (probablemente) hayan venido otras personas, pues precisamente fueron su luz y sus voces las que finalmente nos obligaron a la fuga. Nosotros nos habíamos refugiado en un lugar inofensivo, un lugar venerado donde se hacen mesas blancas: la roca del rayo. Ahora bien, el cambio del escenario queda incluido también consecuentemente en la oración de Faustino. En este lugar él ya no no sólo se relaciona con las almas de los difuntos sino con los *lugarniyoqkuna,* con los propietarios o habitantes de los lugares sagrados, de esa suerte de santuarios. En la oración de Faustino se relacionan inseparablemente lo blanco de nuestro lugar de estadía con lo negro de la mesa iniciada y lo negro del día de hoy (viernes):

ORACIONES NEGRAS Y BLANCAS JUNTO A LA ROCA DEL RAYO

1	*Kunan kay tukuy sumajta puni preparaykuchiani*	Con todo cuidado preparo esto,
2	*tukuypaj makinwan,*	en el espíritu de la mano de todos (los curanderos),
3	*tukuy lugarniyoqkunaj makinwan,*	en el espíritu de la mano de los dueños de los lugares sagrados,
4	*kachia lugarniyoq,*	los dueños de estos santuarios,
5	*qan puni chayta en primer lugar,*	que esto (ocurra) en primer lugar para ti,
6	*kay mallku,*	*mallku*[5] de este lugar,
7	*khajya qaqa,*	roca del rayo,
8	*qanpaj permisoykimanta,*	con tu permiso,
9	*mallku Santa Bárbara,*	*mallku* Santa Bárbara,
10	*qanpaj licenciaykimanta,*	con tu permiso, con tu consentimiento,

[5] *Mallku* (cóndor, señor) cf. MUNDO ANKARI 2, Capítulo 4, pp. 156-162. *Mallku* es un tratamiento para los númenes del autóctono mundo terrestre andino; llama la atención (Verso 9) que Faustino utilice este tratamiento "pagano" también ante una santa católica.

11	*mallku Qhosiri,*	*mallku* Qhosiri[6],
12	*qanpaj licenciaykimanta, permisoykimanta,*	con tu permiso, con tu consentimiento,
13	*mallku Jaramillo,*	*mallku* Jaramillo,
14	*qanpaj licenciaykimanta, permisoykimanta,*	con tu permiso, con tu consentimiento,
15	*kunanri a ver Sillaca, mallku,*	Sillaca, *mallku,*
16	*qanpaj licenciaykimanta,*	con tu consentimiento,
17	*Atichaman, qanpaj licenciaykimanta*	Atichamán, con tu consentimiento,
18	*Esqani, a ver, machula Esqani,*	Esqani, espíritu dueño[7] del Esqani,
19	*licenciaykimanta,*	con tu consentimiento,
20	*qan ñak'arparinki,*	tú ahora lo descabezarás[8],
21	*kayqa Diospas perdonawanqa chari,*	ciertamente que Dios mismo me va a perdonar,
22	*kayta preparachiani,*	lo que estoy preparando,
23	*kayta perdonawanki,*	esto tienes que perdonar,
24	*perdonawanki tukuy imamanta,*	disculpar toda mi quehacer (negro),
25	*Wayna Tuwana a ver,*	cumbre del joven Tuwana,
26	*qan lugarniyoq mas kuraj kanki,*	tú eres el lugar más sagrado de todos,
27	*mallku Laura, mallku Yumarani,*	*Mallku* Laura, *mallku* Yumarani,
28	*imasumaj provechu kanqa,*	va a resultar de lo mejor,
29	*juchan kajtin kaytaqa ruwachiani,*	hago esto aquí, porque está presente una culpa,
30	*mana aleqamantachu,*	no hago esto sin razón,
31	*mana envidiamantachu,*	no ocurre esto por envidia,

[6] Todos los nombres propios de este texto son nombres propios de montañas sagradas o lugares sagrados

[7] *Machula, achachila, lugarniyoq* son los dueños o habitantes de los lugares sagrados.

[8] Según el sentido también se traduciría: "Ustedes lo descabezarán".

32	*mana chejnikuymantachu dañuta ruwani,*	ni es por odio que se preparan (estos) daños,
33	*payta kay Candelariata waqachin,*	ocurre más bien a causa de las lágrimas de Candelaria,
34	*qolqenta qechuyta munanku,*	le quieren quitar el dinero,
35	*wasinta qechuyta munanku,*	le quieren quitar la casa,
36	*chaymanta, mana aleqamantachu (...)*	ésta es la razón, no es así nomás...
37	*Qan puni, Sunchuli*	Tú, Sunchuli,
38	*mas munayniyoj kanki,*	el mayor poder es el tuyo,
39	*lo mismo qan, Akamani,*	lo mismo que la cumbre del Akamani,
40	*qan kuraj Kallawayakunaj uywirin,*	tú eres la más sublime montaña creadora de los Kallawayas,
41	*provechu kachun.*	salud y bienestar, que sea de provecho.
42	*Ya, kunankaj ch'allarikusun,*	Y ahora voy a realizar también la *ch'alla*
43	*kay patamanta ch'allarikusun kunanqa,*	desde esta altura,
44	*kunan kay chiqa lugarniyoq*	espíritus poseedores de los lugares sagrados,
45	*sumajta apachiwankichis arí,*	tráigannos aquí lo bueno,
46	*almaman entregani,*	a las alma de los difuntos se lo entregué ya (el enemigo),
47	*kay Candelaria jamun sacrificiowan,*	y con sacrificios ha venido Candelaria,
48	*tukuy voluntadninwan wicha-rimun,*	ha subido aquí llena de buena voluntad,
49	*qijapi kasqanta,*	ya que ella está en conflicto,
50	*chay juiciota siguinku wasimanta,*	le siguen juicio por su casa,
51	*kayqa kunan Clemente, entregayki kay almaman,*	al Clemente ahora lo entrego en manos de los difuntos,

52	*kayqa lloqhe makinwan jap'inmin.*	con su mano izquierda ya lo han arañado.
53	*Kaypi llijuntin kallawaya-kuna,*	Todos los curanderos Kallawayas
54	*kay pampapi enterrasqa,*	descansan aquí en la tierra,
55	*juntu kaypi kachianku,*	todos estamos unidos aquí,
56	*rezaspa ñoqa kunitan wajachini,*	con mi oración estoy invocando
57	*lliju kay llajtamanta...*	a todos (los curanderos) de esta comunidad,
58	*hasta Chayjaya, Chari, Curva,*	también de Chajaya, de Chari, de Curva,
59	*Niñocorin y Khaata,*	de Niñocorin y de Khaata,
60	*Wata Wata, Inca, Amarete,*	de Wata Wata, de Inca, de Amarete,
61	*tukuy ñoqapaj mañasqa almakuna,*	todas las almas de los difuntos que he invocado,
62	*yayasqa almakuna,*	llamándolas por su nombre,
63	*mana yuyasqa almakuna,*	y las almas de los difuntos olvidados,
64	*kunan kayqa provechu kachun,*	que ahora se vuelquen las cosas para bien,
65	*almanta, almanta, contrarioj almanta,*	y las almas de los enemigos,
66	*juntu kapunku kunanqa,*	ellos se reúnen aquí ahora,
67	*juntu kapun,*	ellas están reunidas,
68	*juntu kapun waj vidapi,*	reunidas en un vida después de la muerte,
69	*kaymi sutiyki, kaymi ñaniyki kunan,*	esto es tu nombre, es tu camino,
70	*contra enemigos,*	enemigo hostil,
71	*kunan kay chiqa apu, khajya,*	el rayo, el señor de estos lugares sagrados,
72	*tawantin esquina cabildo,*	lugares sacrificiales de las cuatro esquinas

73	*chunka iskayniyoj Pelechuco esquina,*	una docena de esquinas de Pelechuco,
74	*iskay atun cabildo, atun khajya,*	aquí esos lugares sacrificiales, el rayo divino,
75	*a ver kunan provechu kachun preparasqay,*	que tenga ahora éxito lo que hago,
76	*viernes, martes preparani,*	una cosa de viernes y martes es lo que estoy preparando,
77	*disculpawanki, papito lindo,*	pero papacito, querido, por esto tú me vas a perdonar,
78	*permisota qowanki,*	dame aquí permiso para eso,
79	*imaymanapaj makita qowanki,*	dame la mano para todo tipo de acción,
80	*disculpaway, kayta ñoqa ruwachiani juchanmanta,*	perdóname, estoy haciendo esto porque aquí hay culpa,
81	*mana mana juchanmantachu,*	no porque aquí haya inocencia,
82	*mana envidiamantachu,*	no lo hago por envidia,
83	*yachani,*	ya lo sé,
84	*allinta jap'iqanaykichis almakuna,*	asuman el asunto, ustedes difuntos,
85	*almas devotos,*	ustedes almas creyentes de los difuntos,
86	*Tomás Pinto, Ignacio Quispe, Luis Chumacero,*	Tomás Pinto, Ignacio Quispe, Luis Chumacero[9],
87	*sumajta puni kunankajqa qanman entregayki,*	a ustedes les entrego ahora los enemigos,
88	*Gregorio Quispe,*	Gregorio Quispe,
89	*llijuntin Quispekuna,*	todos los de la familia de Quispe,
90	*qankuna antiguo kankichis,*	ustedes, que son nuestros antepasados,
91	*kay watapaurichiy*	los rituales del ciclo anual,

[9] Nombres de famosos Kallawayas fallecidos.

92	*yuyamuykichis,*	ustedes los recuerdan todavía,
93	*amen.*	Amén.

Ch'allarikuy, Candelaria, almaman entreganki, almaman entreganki, sutinta entreganki chay contraykita, enemigota, kunanmanta allipi purinaykipaj, mana llakisqa, ñaupajman puriki, ama qhepamanqa, adelanteman, kay Kallaway llajtaman jamunki... Kunanqa kay provechu kachun, kay preparación, a ver, kusa, kayta ujyakusunchis, ñoqawan ch'allaykuriy, Candelaria.

Versión castellana:

Ahora haz tú la *ch'alla* Candelaria, entrega (los enemigos) a las almas de los difuntos, entrégales tus enemigos a las almas de los difuntos por su nombre, tus contrarios, tus enemigos, para que a partir de ahora te vaya bien, para que no tengas ninguna preocupación, para que salgas adelante, para que no haya contratiempo, mucho más hacia adelante, para eso es que tú has venido a esta comunidad Kallawaya... Todo debe ir bien ahora, esta mi preparación es muy buena, el alcohol de la *ch'alla* lo vamos a beber juntos, haz la *ch'alla,* Candelaria.

94	*Kay chiqa khajya relampago,*	Trueno y rayo locales,
95	*kunan provechu kachun,*	que ahora entre el bienestar,
96	*imasumajta puni*	todo lo mejor ahora,
97	*ruwasqayqa provecho kanqa,*	que mi acción aquí tenga éxito,
98	*preparani terminoyojta,*	con plazo lo he preparado,
99	*phishqa p'unchaypaj,*	cinco días se ha establecido,
100	*hasta iskay chunka p'unchaypaj*	en el caso más largo pueden ser veinte días,
101	*kunanqa preparasqa,*	ya está preparado,
102	*almakunaman entregaska,*	se lo ha dejado al buen criterio de las almas de los difuntos,
103	*kay Kallawaya almaman,*	a las almas de los difuntos Kallawayas,

104	*kay Kallawaya llajtapi,*	en este comunidad Kallawaya
105	*rey inkaj jampidornin ñoqayku kayku,*	donde los hijos del Inca rey somos curanderos,
106	*astaki paqarimusqanmanta,*	desde el amancecer de este mundo
107	*hasta kunan p'unchay,*	hasta el día de hoy,
108	*astaki Diospaj jinapi ñawi qosqa kayku ñoqayku,*	para todos los tiempos Dios nos ha escogido para eso[10],
109	*makiyku chaypaj ordenasqa,*	a eso están destinadas ahora nuestras manos,
110	*kay qan qowanki, tatay*	eso, tú me diste, padre,
111	*jinakuna purinaypaj,*	por esa razón realizo esto,
112	*kikillantaj kay kunan provechu kachun,*	y por lo mismo también tiene éxito,
113	*ama qasipajqa molestakusajkuchu kay tutantin,*	no hacemos esto en vano durante toda la noche,
114	*viernes, martes, viernes, martes,*	viernes, martes, viernes, martes,
115	*cinco, siete, cinco, siete, amen.*	cinco y siete, cinco y siete, amén.
116	*Kunan manan durankichu, contras enemigos,*	ahora ustedes no lo van a sobrevivir, enemigos,
117	*ya kay almawan kuska ripunki.*	ustedes ya van a desaparecer con esa alma de difunto.
118	*Amen.*	Amén.
119	*Ama iskay zonqoqa,*	Libres de toda duda
120	*kayqa cabildonchis,*	(estamos) aquí junto a este lugar de ofrenda,
121	*sumajta kayqa felicidad,*	esto significa felicidad,
122	*tukuy imamanta disculpawasunchis,*	ahora nos perdonarán por todo,

[10] Por lo demás un Kallawaya describe el "ser escogido" como el "recibir la mano": recibir la mano para la acción ritual. Sin embargo Faustino habla aquí de "ojo": Dios le ha dado el "ojo" para curar.

123	*señorpas,*	incluso el señor,
124	*señor relampagopas,*	el señor del rayo,
125	*qhejopas,*	el señor del trueno,
126	*kunanqa sanu kasun,*	nosotros seremos sanados,
127	*ni ima wañuna ni onqona kanchu,*	nada malo nos visita, ni enfermedad alguna ni la muerte,
128	*(kay kashia cab ildo),*	(lugar sacrificial de aquí),
129	*qori cabildo, qolqe cabildo,*	lugar sagrado de plata y lugar sagrado de oro,
130	*qan salvawanki tukuymanta,*	líbranos de todo ahora,
131	*kunan kay Candelariapaj kay yana cosasta ruwachiani,*	he hecho aquí cosas negras para Candelaria,
132	*disculpawanki, perdonawanki,*	me vas a perdonar, dame perdón,
133	*ama puni onqochiwaychu,*	no nos hagas enfermar,
134	*tukuy imamantapas jampiway,*	líbranos de toda desgracia,
135	*pitaj layqawan yachakuniña,*	y al que a mí me está haciendo brujerías, eso lo sé hace tiempo,
136	*qanman entregayki,*	a ti te voy a soltar (las brujas),
137	*primero layqasqawan Catalina,*	primero me embrujó la Catalina,
138	*chayta japichiykiña qanman,*	a ella ya te la he entregado,
139	*yachakuni,*	en estos temas yo sé lo que hago,
140	*chaymantaqa chay Khaata runa layqachiwan,*	después me embrujó también ese hombre de Khaata,
141	*chayta yachakunillataj,*	eso también lo sé,
142	*Gerardo layqachimuwan,*	también el Gerardo me ha embrujado,
143	*chayata yachakunillataj,*	eso también lo sé,
144	*chaymanta Isidoro Chajayapi layqachimuwan,*	después me ha embrujado también el Isidoro de Chajaya,
145	*qhara umaman*	con una calavera sin cabellos,
146	*chayqa pay pacha wañun,*	sin embargo él mismo murió,
147	*kunan wañuchiy tukuy layqakunata,*	y ahora acábalos a todos los brujos,

148	*kunan viernes, viernes,*	el viernes, hoy viernes,
149	*martesmanta qanman pagamuchiayki,*	una ofrenda de martes te traigo,
150	*qanman atikuni,*	me preocupo por ti,
151	*qanman sirvij ñoqa kachiani,*	te sirvo,
152	*listuchachianiña iskay llamata,*	ya he preparado una pareja de llamas
153	*jaywasqayki kay p'unchaykuna,*	estos días te presento esta ofrenda,
154	*Candelaria sanu kachun,*	pues Candelaria tiene que sanarse ahora,
155	*ama llakisqa kachunchu,*	que no le quede ninguna preocupación,
156	*ni ima carropas, ni ima volque, ni ima choque kachunchu,*	que no le sobrevenga ningún accidente,
157	*kunanqa sumaj kachun,*	que todo sea dispuesto de lo mejor,
158	*chaymanta kunan calvarioman, kay pataman jamun*	por esa razón ha venido a ti, calvario,
159	*qanman ch'allarij sumajta,*	para alcanzarte una bebida para la *ch'alla,*
160	*kunan tukuy imapas provechachun,*	y que ahora sea todo coronado con salud,
161	*chay contrarionpasqa wañurparichun kuchumanta,*	como un animal sacrificial, que así muera ahora el enemigo de ustedes,
162	*sullumanta waykuchinku*	deposítala como ofrenda,
163	*chay contrarionta, chay enemigonta,*	a ese su contrario, su enemigo,
164	*kayqa provecho kachun,*	ahora tiene que haber éxito.
165	*amen, Jesús María y José.*	Amen, Jesús, María y José.
166	*Chayqa sumajta ch'allaykuri-kuni,*	Ofrezco la *ch'alla* de lo mejor,
167	*viernes, martes,*	la *ch'alla* de un viernes, martes,
168	*contrarios, enemigos,*	enemigos, adversarios,

169	*viernes, viernes, martes,*	viernes, viernes, martes,
170	*enemigos, enemigos, enemigos contra,*	enemigos, enemigos, adversarios,
171	*warmi ladumantachu, qhari ladumantachu,*	sea enemiga o enemigo,
172	*Chajayamantachu layqakunku,*	si han embrujado desde Chajaya,
173	*ichá kaymantachu layqakunku,*	o tal vez lo han hecho desde aquí,
174	*imamantataj kay onqoykachayku,*	de alguna cosa uno se enferma,
175	*imamantataj chejnikuwanku,*	es el odio el que nos persigue,
176	*tukuymanta kay Roberto,*	Roberto tiene por todas partes
177	*chaypaj yupa enemigonkuna kachian,*	ciertamente innumerables enemigos,
178	*lloqhe paymankama kutinqa,*	hacia la izquierda que todo se vuelva contra ellos,
179	*runamantachu, mistimantachu imataj,*	sea cual sea el círculo del que venga,
180	*lo mismo kay doctora Inamanta,*	la doctora Ina ha sido afectada de la misma manera,
181	*imamanta envidiakunku,*	de cualquier cosa le tienen envidia,
182	*sumajta puriykachakusqan-mantachu,*	tal vez porque ella va por buen camino,
183	*ichá allin qolqe apaykachasqanmantachu,*	tal vez porque ella trae también dinero,
184	*nillataj kanqachu chaypas,*	lo que se haga contra ella no va a resultar,
185	*paykunapaj, paykunapaj kayqa,*	que todo retorne a los mismos (envidiosos),
186	*khajya, chunka iskayniyoj cabildo,*	rayo y doce lugares sacrificiales,
187	*yuyasqa, mana yuyasqa cabildo,*	recordados y no recordados lugares sagrados locales,

188	*yuyasqa, mana yuyasqa khajya cabildokuna,*	nombrados y no nombrados lugares sagrados del rayo,
189	*pagamuchiakichis sumajta,*	a todos ustedes les estoy sacrificando muy bien,
190	*todo contra viernesta, martesta,*	en una enemistad de viernes, martes,
191	*kuchu, kuchu, kuchu, kuchu,*	ofrenda, ofrenda, animal sacrificial,
192	*layqherios, envidios,*	brujerías, envidia...
193	*kayqa qanman, q'alantin lugarniyoq,*	esto es para ustedes, ustedes dueños de los lugares sagrados,
194	*ñaqaña sutiykita joqarini,*	acabo de llamarlos por sus nombres,
195	*kunanqa entregasqayki todo eso.*	todo esto lo deposito ahora en sus manos.

Gracias Candelaria, gracias doctora Ina, gracias Roberto. Kunan akullikusunchis.

Versión castellana:

Gracias Candelaria, gracias doctora Ina, gracias Roberto. Y ahora mascaremos coca.

La diferencia entre las oraciones "puramente negras" en el cementerio y estas oraciones negro-blancas en la roca del rayo es clara. Las oraciones del cementerio consistían casi exclusivamente en maldiciones: maldiciones contra los enemigos de Candelaria, maldiciones contra los peligrosos visitantes nocturnos del cementerio. Pero aquí, en la roca del rayo, ahora, tras haber entregado a los enemigos a las almas de los difuntos, los contenidos negros aparecen situados en otro contexto. Ellos muestran que seguir operando en términos negros sería sumamente peligroso (uno se puede enfermar, por ejemplo, Verso 133), y es delicado. De otra manera Faustino no habría tenido necesidad de pedir permiso a todas las fuerzas positivas, a todas las montañas sa-

gradas del entorno (p. ej. Versos 6-19, 78); de otra manera tampoco habría sido necesario hacer notar una y otra vez que no ha hecho cosas negras porque odie a personas inocentes o les tenga envidia (Versos 29-36, 81-82), sino porque ellas se han hecho culpables por la aflicción que le causaron a Candelaria, una justificación que tampoco Don Lucas dejó de lado en sus oraciones (cf. Capítulo 2). Si hacer rituales negros no fuera riesgoso, tampoco Faustino habría tenido necesidad de lo demás, como pedirle a las fuerzas positivas que le perdonen y le tengan comprensión (Versos 21-24, 77-80, 132).

Hay además un segundo punto de vista desde el cual esas oraciones pronunciadas junto a la roca del rayo van más allá que las oraciones negras puras anteriormente citadas. Junto a la tumba del cementerio, en la preparación de la brujería y mientras se rellena el cuerno con la bosta y la grasa del burro, se trataba exclusivamente de los tres enemigos de Candelaria. Pero aquí, junto a la roca del rayo, se incluye a todos los otros participantes del ritual. Envidia, odio y mesa negra, todo eso parece estar muy difundido; es impresionante cómo Faustino puede enumerar "muchos hechos de brujería" que iban dirigidos a él mismo. Por supuesto los ha repelido todos, para eso él es un *yachaj*, un *jampej*, uno que sabe, un curandero. Esos sus "embrujadores" son incluidos inmediatamente en las oraciones, que la desgracia recaiga sobre ellos mismos (Versos 135-147). También se hace referencia a Roberto (Versos 176 ss.), como también a mí, la "doctora Ina" (Versos 180 ss.). Faustino parte del hecho de que también nosotros, Roberto y yo, atraemos hacia nosotros la envidia, que también nosotros somos objeto de rituales negros y es rezando como los aleja de nosotros.

Así es como en las oraciones de Faustino se mezclan contenidos negros (maldiciones) y contenidos grises (*kuti*, fuera de aquí, de vuelta). Sin embargo sus oraciones junto a la roca del rayo van más allá de lo oscuro (de todos los matices) y perfilan cuál es el tema de este volumen: el cierre del círculo hacia lo blanco. La acción negra "más negra" necesariamente debe reconducir a una mesa blanca. En su oración, Faustino promete a la roca del rayo una rica ofrenda blanca; en la oración se dice que ya tenia preparadas dos llamas como animales sacrificiales (Versos 152 ss.). El animal sacrificial vivo –ya sea llama

o alpaca– se llama *kuchu*. Casi siempre el *kuchu* es utilizado sólo en los grandes ritos de curación colectivos del ciclo anual (cf. sE); al animal sacrificial se le saca el corazón; su sangre fresca es rociada por los ritualistas y participantes en todas las direcciones. Pero aquí en estas oraciones negras blancas el *kuchu* no sólo es la ofrenda blanca por antonomasia, sino también una imagen de la muerte de los enemigos. Éstos tienen que terminar su vida *kuchumanta* (Verso 161), como ofrendas cruentas. Las maldiciones contienen imágenes del corazón extirpado y de la sangre fresca rociada a todos los vientos. En ese sentido *kuchu kuchu kuchu* (Verso 191) se convierte en una fórmula mágica maligna.

Ya no sé cuánto tiempo permanecimos Faustino, Roberto, Candelaria y yo allá arriba, en la roca del rayo. Antes de la siete nos habíamos trasladado al cementerio y mucho tiempo no estuvimos allí. Cerca de las dos regresé a mi casa y el camino de la roca del rayo a mi casa no es más que una media hora. Por tanto hemos pasado un buen tiempo allá arriba, mascando coca, conversando, rezando, ofreciendo *ch'allas*. Era, como he dicho, una noche suave, sin lluvia y con luna.

3. La segunda mesa negra: muerte del enemigo hecho de lana y alambre

Algunos días después de aquella noche en el cementerio, Faustino estuvo en mi casa; tuve la oportunidad de hacerme explicar algunas cosas acerca del ritual (Tc-104). En eso llegó Roberto, que casualmente venía a devolverme una linterna que le había prestado hacía una semana. Evidentemente Roberto tenía necesidad de hablar otra vez sobre el peligro de aquella noche; insistía directamente en lo extraordinariamente peligroso que había sido. Faustino permaneció tranquilo. Si bien no contradijo al insistente Roberto –a fin de cuentas Roberto es mestizo, Faustino es *campesino*, originario–, su tono tranquilo era contrario a la excitación de Roberto. La calma, la presencia de ánimo, la tranquilidad de Faustino, que me habían llamado la

atención aquella noche en el cementerio –desde la primera aparición de una linterna hasta la huida– eran no más una observación correcta. Se tiene que distinguir entre mestizos y originarios en lo que se refiere a su actitud respecto a la mesa negra y la brujería, y en su actitud respecto a los lugares negros. También se podría distinguir drásticamente la actitud de unos y otros respecto al cementerio católico y también respecto a la Iglesia católica. Los mestizos se sienten obligados a esta última, para ellos es ésa la fe *legítima*. Aun cuando también creen en otras cosas (la fuerza de la Pachamama, los lugares sagrados...) más bien tienden a ocultarlo. Incluso las mesas blancas las rodean de mucho silencio. Cuando ellos realizan un ritual, excluyen a los observadores. "Tenemos vergüenza", me dijo un mestizo de La Paz que había ido a Charazani a la gran fiesta de la Virgen del Carmen y quiso excluir a un grupo de gringos de la participación en el ritual Urusi (cf. sE) preparado por ellos.

Para el mestizo Roberto el miedo más grande era el de ser visto junto a tumbas cristianas como desvalijadores de cadáveres. Para Faustino lo peor que podría pasar era que la gente hubiera dicho algo así como que hicimos brujerías. Esto dijo Faustino en un tono como si él quisiera añadir: "bueno, y ahora qué":

> Roberto: *Peligro chay, jap'iwasuan chiqaqa...*
> Faustino: *Ni imapas kanmanchu karqan. Solamente runa layqaj purisqaku niwaswan, chaylla.*
> Roberto: *Parlankuman chaykajtaqa, ichapas doctoramanta aya jorqoj purin ninkuman.*
> Faustino: *Ninkuman.*
> Roberto: *Ninkuman karqan, problemata ruwakusuan puni.*
> Faustino: *Problemata ruwakusuan puni karqan. Qora favorecewanchis.*
>
> Versión castellana:
>
> *Roberto*: Eso era peligroso, si nos hubieran visto...
> *Faustino*: No hubiera pasado nada. Habrían dicho que nos tras-

ladamos allá para embrujar gente, eso hubiera sido todo.
Roberto: (excitado) Habrían podido hacer un gran escándalo, ¡tal vez habrían podido decir de la doctora (Roberto se refiere a mí) que ella iba a desenterrar muertos!
Faustino: (completamente tranquilo) Podrían haberlo dicho.
Roberto: (excitado) ¡Si lo hubieran dicho habríamos tenido un gran problema!
Faustino: (tranquilo) Habríamos tenido un problema. Pero la maleza estaba de nuestro lado (podíamos escondernos en una maleza del tamaño de un hombre).

Para Roberto estaba en todo caso fuera de duda que él no iría nunca más al cementerio. Y para Faustino estaba fuera de duda que la segunda mesa negra se llevaría igualmente a cabo en el cementerio. Y así sucedió. Como muestra la lista de ingredientes, para esa segunda mesa negra (cf. Sinopsis 2) se utilizó algunas cosas complementarias; las más importantes: alambre, espinas, escarabajos.

SINOPSIS 2

Ingredientes para la segunda curación negra

Cuerno de vaca
Cuerno de oveja
Escarabajo *pantakaya*
Escarabajo *atoj-awila* ("vieja tramposa")
Pelo de burro
Bosta de burro
Bosta de chancho
Sebo de vaca
Sebo de oveja
Lana de oveja negra
Alambre
Clavos

Espinas de cactus
Harapo negro
Prenda de los enemigos
Hilo retorcido negro
Velas negras
Velas mortuorias
Hojas de coca
Alcohol puro
Cigarrillos

Nuevamente era un viernes. El ritual comenzó con la preparación de los platos y la fabricación de los enemigos hechos de alambre. Eso ocurrió en la casa de Faustino. Después se llevó esa brujería al cementerio. Sin embargo, en vez de presentar una vez más el curso completo de la curación en detalle (cf. Sinopsis 3), quisiera concentrarme en las partes que aquí fueron diferentes. En conversaciones informativas posteriores (Tc-107, Tc-110) Faustino me lo volverá a explicar con exactitud. Ésas sus propias palabras explicativas deberán completar mi resumen.

SINOPSIS 3

Segunda curación negra.
Sinopsis del curso de la acción (solamente los pasos del ritual principal)

1. Paño negro en el suelo.
2. Preparación de las velas negras:
   Amarrar las prendas de laos enemigos con el hilo torcido negro.
   Prender las prendas con las espinas de cactus.
   Colocar las velas negras a ambos lados del mantel negro.

Encender las velas.

3. Fabricación de los enemigos de alambre.
   Envolverlos con lana negra.
   Envolver las prendas del enemigo con la lana negra
4. Fabricación de cruces funerarias con alambre y lana de oveja negra
5. Maltrato y muerte de los enemigos de alambre:
   Descuajeringar los miembros.
   Pincharlos con espinas de cactus.
   Amarrarlos a las cruces funerarias.
   Punzarlos con clavos, con la mano izquierda.
   Amarrarlos en el paño negro.
   Patearlos con el pie izquierdo
6. Atravesar los escarabajos (*pantakaya* o *atoj awila*).
   Atravesar los escarabajos con espinas de cactus.
   Rociarlos con alcohol puro.
7. Rellenado del cuerno:
   con los escarabajos atravesados.
   con bosta de burro y de chancho,
   con sebo de vaca y sebo de oveja,
   con pelo de burro,
   con coca masticada,
   con colillas de cigarrillo.
   Embutir con un cuchillo.
8. Hacer círculos a la izquierda con las velas mortuorias sobre la preparación negra (los enemigos de alambre y el cuerno).
   Apagar cinco veces las velas mortuorias.
9. Entierro de los enemigos de alambre en el cementerio junto a una tumba fresca.
10. Colocar el cuerno en un cruce del camino.

Faustino tiende en el suelo un paño negro, junto a él enciende sendas velas. Se envuelve las velas con prendas de los enemigos, bien amarradas con hilo torcido negro y sujetadas con espinas de cactus. Fabrica a los enemigos con alambre (cf. Ilustración 8). Moldea figuras de unos 10 cms (cf. Ilustración 9) que después envuelve con lana de oveja negra (cf. Ilustración 10), tantas figuras como enemigos hay. Con esa lana se envuelve un pedacito de una prenda del enemigo –serían todavía más efectivo los cabellos del enemigo–. Cuando no se quiere matar solamente al enemigo, sino también a sus animales, entonces se representa también sus animales en alambre, así comenta Faustino su trabajo. También hace cruces funerarias con alambre y lana de oveja.

Luego Faustino empieza a maltratar de varias maneras las figuras de los enemigos. Se les arranca la pierna y se les clava espinas "para que el enemigo no pueda caminar más". Se le arranca el brazo "para que no pueda trabajar más". Se le clava espinas de cactus en el corazón, en el estómago y en las partes sexuales, todo ello acompañado de permanentes oraciones de maldición. A los enemigos mutilados y agujereados Faustino los amarra con hilo torcido negro a las cruces de lana de oveja. Después los punza con un clavo, con la mano izquierda, los coloca bajo el pie izquierdo y los pisotea. Candelaria también pisotea a los enemigos.

A los escarabajos, también representantes de los enemigos, Faustino los punza con espinas (cf. Ilustración 11) y los rocía con alcohol puro. Los escarabajos son embutidos en los cuernos junto con la bosta de burro y de chancho, con sebo de vaca y de oveja, con pelos de burro, con coca mascada y colillas de cigarrillos (cf. Ilustración 12). Rezando maldiciones Faustino rellena el cuerno con la ayuda de un cuchillo... Con las velas mortuorias Faustino traza círculos, en dirección izquierda, sobre la preparación negra, y sopla sobre ella cinco veces. "Después es completamente cierto que el enemigo muere...".

Antes de que Faustino nuevamente me explique todo eso con exactitud, no se olvida de asegurarme el carácter extraordinariamente secreto de todo lo que él me está enseñando ahora:

Ñoqayku, viajeman purejkuna, juramentasqa kayku ni pi ninaykupaj secretoykuta, mana ni pi yachananpaj. Pero qanrayku, qanrayku secretota sumajta yachachisqayki, ni pi mana yachanchu kaytaqa, ni warmiypas, ni nadie (Tc-107).

Versión castellana:

Nosotros curanderos, que salimos en viajes de curación, hemos hecho el juramento de no hacer saber a nadie nuestro secreto, para que nadie sepa de él. Pero por ti, por ser tú, te enseñaré exactamente los secretos, (fuera de eso) nadie los conoce, ni siquiera mi mujer, absolutamente nadie.

Esta afirmación tiene aspectos "económicos" y aspectos "ideológicos" profesionales. Todos mis maestros Kallawayas me han asegurado siempre que lo que ellos me enseñan es totalmente secreto, para luego, con esa indicación, pedirme un poco más de coca, un poco más de dinero. Éste es el aspecto "económico" de la transmisión del "secreto".

En muchos textos antiguos[11] se informa que antiguamente se mantenía en total secreto la sabiduría curativa Kallawaya, y que ésta sólo se transmitía de padres a hijos. Cierto que aún hoy se protege la sabiduría secreta, pero todas mis experiencias en 200 conversaciones de información y más de 500 horas de enseñanzas con médicos y médicas prueban que hoy –cuando se dan el contacto y la confianza necesarias– la cosa no se maneja tan estrictamente.

El idioma Kallawaya "secreto" tampoco es ya secreto. Ninguno de mis maestros Kallawayas, que todavía lo hablan y a quienes pregunté sobre el mismo, se ha negado a enseñármelo. Tampoco Faustino. El hecho de que un médico Kallawaya haga el juramento de guardar se-

[11] Cf. p. ej. OBLITAS POBLETE (1978, 2ª. Edición). Pero se debe suponer que el secreto se refiere o se refería en mayor medida al conocimiento de las hierbas Kallawayas, y no tanto a la curación simbólica, que es el tema de los volúmenes de MUNDO ANKARI. Pues por lo menos las estructuras básicas de la ritual y simbólica mesa blanca son totalmente públicas; se las realiza colectivamente en determinadas circunstancias (cf. el siguiente Volumen de MUNDO ANKARI sobre el ritualismo colectivo).

creto acerca de sus saberes curativos es un dato "histórico" que manejan algunos Kallawayas de hoy, pero ya no se lo practica, tal como me aseguró Faustino en otra ocasión. Pero no deja de pertenecer a la autocomprensión o a la presentación que un Kallawaya consciente hace de sí mismo el afirmar que él –que se entiende a sí mismo como descendiente del rey Inca o de un curandero en la corte del Inca– tiene su conocimiento secreto guardado en lo más profundo de su corazón (*sonqoyllapi whisqasqa*). Sin embargo, como queda dicho, Faustino me enseña su saber "secreto", y él recibe a cambio, tal como desea, tres libras de hojas de coca.

A pesar de todo Faustino se asegura de que, en relación con ciertos "métodos" de la mesa negra que él me tenía que enseñar, yo no revelaría a nadie su nombre: "*Ni sutiyta ni pi mana yachanan kanchu, may carcelmanchá apaykuwankuman!* (¡nadie debe saber ni siquiera mi nombre, de lo contrario ellos podrían meterme en la cárcel!)". Lo que aquí le preocupa a Faustino no es que él me enseñe la "brujería". Si a uno lo descubren en el cementerio y la gente dice que ha estado haciendo "brujerías", desde su perspectiva esto no es tan malo, como se puede deducir de sus comentarios mencionados más arriba acerca de los peligros de la noche anterior del cementerio. Lo importante es *cómo* se embruja.

Unos rituales negros realizados sobre la foto del enemigo, eso sería algo especialmente delicado. Por eso Faustino, como me explicó después, había rociado con alcohol puro la preparación negra en el cementerio y le había prendido fuego: para que no se lo pudiera investigar. Eso le resultaba más importante que el ser descubierto a causa de la llama de fuego de un metro de altura. Pero tampoco se podía llevar la preparación negra, las maldiciones incluidas en ella habrían recaído sobre él mismo.

En todo caso, para todas sus enseñanzas negras –p. ej. sobre la construcción del enemigo de alambre–, me arrancó la promesa, como queda dicho, de no dar a conocer jamás su nombre. "Puedes divulgar lo que yo te enseño, también lo debes utilizar (!), si no para qué te lo enseño, pero mi nombre no lo divulgues nunca". Ése era su deseo.

CUADRO 1

Las enseñanzas de Faustino sobre el enemigo de alambre

Yana thantapi muñecota ruwanki. Alambrepi preparanki runa formapi, yana millmawan aya thantamanta. Enemigoj p'achamanta, pelonwan, alambrewan. Yana velata iskay ladoman churanki, prendanwan lauranan kay prendaman chayanankama. Sutinpi ruwanki, mal horata joqarispa, phishqa horas, phishqa phishqa, nispa. Enemigota khishkawan t'ipanki, cruzman allaykunki. Khishkawan allakunki sonqonwan, ñauwinman. Makinta, chakinta ima watanki jinata doblarkonanpaj amaña ni imaynamanta sanoyananpaj, ni medicomanta, ni operacionmanta, ni imamanta mana sanoyananchu Cruzqa waj vidaman ripunnanpaj.

Jinaspa allinta wataykurqonki alambrewanpas thantawanpas bolata, jina allin mat'itaalambrepiwanpas ch'uwiykunki, kaypi kunan kanki, kunanaqa kaypi kapunki nispa.

Chakinta doblarparinki mana purinanpaj, makinta doblanallatajo ama imapas ruwananpaj. Sutinpi phukuspa chay wañurparinanpaj, ch'usajman purinanpaj. Clavaykunki sumajta.

Cementeriopi, camino cruceropi clavoman takaykuna patamanta, sutinpi atun clavowan takaykunki, sonqonman sutinpi rezaspa umanpi, lloqe makiwan.

Chiqamanta pankatayata mask'anki, atoj awila más mejor. Chaykunaman allaykunayki, paypaj sutinpi, siki ladomantapas, ñauwi ladomantapas. Waykunan wajraman mana kuyunanpaj. Ama kuyunkichi ni mayta purinkichu, pinsasqayki lloqe kanqa, chaypi wañunki, rispa rezanki:

Kunanqa qollu piensasqayki qollu, viernes, martes, viernes, martes, kunanqa atipachikunki kunanqa, wañuyman kunanqa ismunki, imachus piensanki, imachus ruwanki, ch'usajman kachun. Kajina wajraman churanki akakunawan coca juch'u-kunawan. Kay piensamientoyki ch'sajman purinqa sonqoyki, umaki ñutqoyki ch'usajman purinqa, kaypi kunanqa ni ima ni samaynin llojsinqachu, warmiyki, abogadoyki, wawayki qollu, ch'usajman, wajraman! Ima fierrowan takaykuy, kay asnu jina kanki, sutiyki kaypi kunanqa, clavowanpas takanalla y pam-paykupusun cementeriopi o wasin qhepapi, kunanqa jallanki, jallanki, nispa niy...

Versión castellana:

Tú preparas una muñeca de trapo negro. La preparas de alambre con la figura de una persona, (usando) lana negra y (pedazos de) trapos de difunto, pedazos de las ropas del enemigo, su cabello y alambre. A ambos lados colocas una vela negra. Éstas deben estar (envueltas) con la prenda del enemigo, arden hasta que el fuego alcanza la prenda. Todo eso debes hacer en nombre del enemigo y mencionar las horas malignas: las cinco, cinco, cinco. Al enemigo (de lana y alambre) lo vas a punzar con espinas y lo vas a amarrar a una cruz (de lana y alambre). Con las espinas lo punzas en su corazón, en sus ojos. Quiebras sus manos y pies y lo haces con tanta fuerza que nada en la tierra lo pueda curar, ni médicos, ni operaciones ni nada por el estilo. La cruz (de lana y alambre) es para que él desaparezca en el más allá.

Entonces lo amarras (con los trapos negros) formando un bulto redondo. Lo amarrarás fuertemente con alambre mientras rezas: "Tú ahora estás adentro y ahí te quedarás".

Quiebras su pie para que no pueda caminar más. Rompes sus manos para que ya no pueda hacer nada. Soplas al aire su nombre, para que se muera definitivamente y acabe en nada. Lo clavas fuertemente.

En el cementerio o en el cruce del camino lo punzarás (al enemigo) con un gran clavo; en su nombre le clavarás (al enemigo) un clavo en el corazón –reclamando su nombre– y en la cabeza, todo con la mano izquierda.

Luego buscas los escarabajos *pantakaya* o mejor los escarabajos *awila-atoj* ("viejos embusteros", "abuelas mentirosas"). Los tienes que atravesar con espinas en la parte de atrás y en los ojos mientras pronuncias el nombre (del enemigo). Después los tienes que (embutir) en el cuerno de manera que ya no se puedan mover. "Tú no te volverás a mover, no irás ya a ninguna parte, tus pensamientos discurrirán por el lado izquierdo y así vas a morir"; con esas palabras vas a rezar; (y rezarás así):

Que se echen ahora a perder, que todos sus pensamientos se echen a perder (que sean malditos), viernes, martes, viernes, martes, ahora serás vencido, ahora te descompondrás hasta la muerte, todo lo que hagas, todo lo que pienses desembocará en nada.

Con esas palabras tú embutes en el cuerno (los escarabajos) con el excremento de los animales y con la coca que hemos masticado. "Tu pensamiento irá al vacío, tu corazón, tu cabeza y tu cerebro ya no van a ser útiles, de aquí no va a salir más nada, ni siquiera tu respiración; que tu mujer, tu abogado y tus hijos se echen a perder, que todo acabe en el cuerno". Luego lo rellenas con algún trozo de fierro. "Serás como este excremento de burro, tu nombre (tu espíritu) está ahí adentro".

Con un clavo lo tienes que acabar de apretar[12] y después enterramos eso en el cementerio o detrás de su casa. "Ahora morirás, ahora tú vas a morir"[13], así debes rezar.

Las enseñanzas de Faustino muestran que la acción negra deja lugar para muchas variaciones. *Cómo* se hace la representación del enemigo (en forma de figuras de alambre o en forma de sapo, escarabajo, grillos, lagartija, etc.) y *cómo* se lo maltrata, es algo que se deja a la decisión del curandero negro y a la correspondiente disponibilidad de ciertos requisitos adicionales. De la misma manera, cómo se deshace uno de la brujería, si se la quema o se la entierra detrás de la casa o en el cementerio, etc., todo eso presenta variaciones legítimas. Son variaciones y son formas de intensificación. El cementerio es, como se ha dicho, uno de los lugares más negros.

4. Excurso: otros enemigos de nailon, flores y basura

Paulina es seguramente una de las más conocidas curanderas (y brujas) de la región. Ella vive en una casa alejada en las montañas. Pero cuántas veces la he encontrado en Charazani, el pueblo más importante de la región, ¡cuántas veces la he encontrado también en mi camino por las montañas hacia otras comunidades! Es extraordinariamente sociable, sin nada de timidez (fuera de ella, una actitud muy poco frecuente entre los originarios, por lo menos en los primeros contactos con mestizos, blancos o extranjeros), es conversadora, entradora, natural. Y algunas veces, cuando la encuentro en la comunidad o

[12] *Takay* propiamente significa tocar la puerta. Pero el movimiento que Faustino hace, mientras me explica eso por medio de un cuerno imaginario, es el de rellenar el contenido del cuerno con un clavo, tal como él había hecho en la segunda mesa negra.

[13] Para "morir" Faustino utiliza aquí un término del idioma Kallawaya (GIRAULT 1989).

en los caminos, ella me susurra: "estoy yendo a asuntos negros (*yanaman richiani, yanakuchiani*, etc.)". Cuando decía eso, a mí siempre me parecía como si lo dijera en plan pícaro, con un pequeña sonrisa insolente o placentera.

Se puso radiante y sus ojos brillaron cuando una vez allá arriba, en el Jaramillo, en el cruce del camino donde solíamos encontrarnos, me preguntó si yo deseaba ver la brujería que ella traía consigo. Ella estaba de camino hacia un cliente. Naturalmente que yo sentía curiosidad. Nos sentamos en una roca, intercambiamos coca y fumamos (lo que corresponde a la etiqueta ritual de tales encuentros). Y después ella me mostró lo que traía consigo:

Desplegó con cuidado un paño. En él había una olla de arcilla. Al borde de la misma cuelga una bolsa de plástico y de ella salen unos hilos que están sujetos al asa. Desenrrolla la bolsa de plástico y los hilos: en la bolsa hay grandes escabarajos. "*¡Nina ninas!*", dice con una mirada centelleante, como si esperara que yo me asustara. Y sí que me asusté, y muy fuerte. La *nina nina* es un escarabajo muy temido y venenoso. No llevaba yo todavía mucho tiempo en la región Kallawaya cuando sucedió la siguiente escena, que no voy a olvidar nunca. Yo estaba en Amarete, delante de una casa con algunos campesinos, y deliberábamos sobre algo. Éramos cinco, en un círculo abierto. En el círculo, en el suelo, venía hormigueando un arácnido grande, un ejemplar impresionante, negro como el carbón, como de unos 6 cm de diámetro incluyendo las patas gordas. La araña zigzagueaba. Detrás vino corriendo un escarabajo, la agarró, una y otra vez, ella se fue haciendo más lenta y finalmente se derrumbó. Los hombres se hicieron a un lado con evidente respeto. "Una *nina nina",* me explicó un originario y me mostró el escarabajo, "¡muy peligrosa!". Por eso es que me asusté cuando Paulina –precisamente con tal propósito– hizo que tres *nina ninas* se balanceran delante de mí colgando de un hilo. "Estas tres", dijo resplandeciente, "estarán muertas esta noche. Se llaman Carlos, Juana y Raúl". Eran representaciones de los enemigos (un enemigo de nombre Carlos, con su mujer Juana, y un enemigo de nombre Raúl), igual que Don Lucas utilizaba lagartijas (Capítulo 2) y Faustino, escarabajos. Paulina tenía consigo a Carlos, Juan y Raúl como pequeñas

figuras hechas de palitos, flores y basura de plástico (cf. Ilustración 13). Dice que esta noche las quiere hacer cocer en añil.

Para el propósito de su ritual negro Paulina no sólo maneja animales peligrosos, ella es también maestra en la creación de muñecas enemigas. Hace algunos años tuve la oportunidad de participar en uno de sus rituales negros (Cc-110). Era un ritual muy detallado. Si bien en la casa del solicitante duró apenas dos horas, allá arriba en el cerro, al lado de las *chullpas* (sepulcros de los antepasados), allá fueron unas buenas cuatro horas en una noche fría como el hielo.

En esa mesa negra se trataba de dos enemigos y una enemiga, y el propósito de la curación era "despacharlos a un eterno silencio". Paulina preparó en la casa dos platos con lana negra de alpaca, uno para la enemiga y uno para ambos enemigos varones. En cada uno se depositó cinco hojas de coca (del lado inverso), residuos de comida (p. ej. cáscaras de naranja), pelos de zorro, un pedazo seco de piel de víbora, excremento de burro, cerdo, gato y perro, flores silvestres, huesecillos de ovejas faenadas. También se rellenó un cuerno izquierdo de vaca con excremento de animales, variedades malignas de grasa (cerdo, oveja, vaca), basura, coca mascada, colillas de cigarrillo. En una olla nueva de arcilla se vació añil; íbamos a cocer al enemigo en añil, pero recién allá arriba en el cerro, junto a las *chullpas*, al pie de las tumbas de los antepasados. Paulina preparó otros dos platos para Ankari, uno para el Ankari "bueno" y otro para el "malo". Para Paulina Ankari es el mensajero, el viento que se encarga de que nuestra acción llegue a su objetivo (cf. RÖSING 1990c).

Dado que lo que aquí se realiza es una acción negra, no se tendrá que esforzar sólo el Ankari bueno, sino también el malo. Pero ningún Ankari asumirá tarea alguna, p. ej. llevar a los enemigos nuestras maldiciones y la acción negra, si no se le convida a algo. Para el Ankari bueno ella coloca un huevo bueno (fresco), para el Ankari malo coloca un huevo podrido (cosa que por lo demás no he observado en ninguna parte, en mis hasta ahora más de doscientos rituales y curaciones).

Sin embargo lo más importante de su preparación –si tal cosa se puede deducir de la cantidad de las maldiciones, del número de *ch'allas* con alcohol puro y las exhalaciones maldicientes de humo de cigarrillo

desde el lado izquierdo de la boca– son los enemigos en figura humana.

La enemiga tiene como cabeza una flor *lauriwicho* (cf. Ilustración 14). Su cuerpo está compuesto de palos. Lleva una falda amplia de papel de periódico y, encima de los papeles de periódico, otra falda de plástico verde claro, que está amarrada a su talle (cf. Ilustración 15). Al margen de lo que todavía hoy va a ocurrir (simbólicamente) con la enemiga, ¡la figura hecha de plantas era linda! Y lo mismo les pareció a los clientes de Paulina, cuya enemiga era la pequeña figura.

Los enemigos varones tenían también sus cabezas de plantas y sus cuerpos de palos. Uno tenía un cuerpito gordo hecho con una servilleta vieja; el otro, una falda amplia hecha de periódico. Paulina había fabricado también pequeñas cruces o dagas hechas de espinas. Los enemigos se vieron atravesados por ellas, por debajo de sus amplias faldas; la enemiga, profundamente en el pecho.

Todo lo preparado fue llevado arriba a las *chullpas*, en el cerro por un camino que duró como una hora. Era una noche oscura, pero parece que aquí arriba Paulina se orienta extraordinariamente bien, ella conoce cada pico, cada piedra, cada promontorio de tierra, sabe exactamente dónde debemos ir y dónde nos podemos quedar, sin que las llamas azules que vamos a encender sean visibles desde lejos.

Las preparaciones Ankari (cf. Ilustración 16) fueron quemadas con alcohol puro, incluyendo los huevos. El huevo podrido para el Ankari malo olía infernalmente. Las llamas azules llameaban altas. El resto de las ofrendas quemadas de Ankari, las embutió Paulina profundamente en una hendidura de la roca.

Después se depositó el cuerno en unos oscuros jirones de plástico, con los bordes como carcomidos, y luego también a los enemigos, envueltos en harapos oscuros. Los pacientes de esta mesa negra pisotean de plano a los enemigos con el pie izquierdo. Paulina ayuda a pisotear y continuamente pronuncia maldiciones. Las dagas de espino de los enemigos no penetran a través de las gruesas abarcas de llanta de camión, que todos llevan.

Encima de los enemigos así pisoteados se coloca la pequeña olla llena de añil y otros ingredientes negros. Se le echa alcohol puro y se le prende fuego. Ahí se cuecen los enemigos en forma de dos escara-

bajos (que no pude identificar). En una salmodia interminable Paulina acompaña el vacilar de las llamas azules con oraciones –oraciones cristianas: Avemaría, Padrenuestro, Credo– salpicadas de *phishqa, phishqa, phishqa,* viernes, martes... Paulina exhala humo de cigarrillo sobre las muñecas enemigas, las rocía con alcohol puro, les prende fuego. Se queman, desprenden un olor fétido (debido al plástico), mientras el contenido de la olla y los enemigos se van cocinando...

Los restos carbonizados de los enemigos, la olla en la que se cocieron los enemigos (los escarabajos) y el cuerno izquierdo rellenado con excremento de animales son enterrados luego debajo de una gran piedra. Cuando Paulina la levanta vemos a la luz de mi linterna un monstruoso hervidero de gusanos ("*kusa, kusa, kusa*!" – se alegra Paulina: "¡fantástico, fantástico, fantástico!").

Al siguiente día fui nuevamente a lo alto de ese lugar y miré muy atentamente bajo la piedra. Quería documentar una vez más el asunto a través de la fotografía. Mi acta diaria observa:

> Para encontrar la piedra tuve que dar bastantes vueltas. Después de dos años de recibir instrucciones de parte de mis maestros locales acerca de los peligros que suponen las *chullpas*, escuchaba atentamente por todos lados y sentía cierta inquietud. Escuché algo. ¿Pasos? No, sólo es alguien que trabajaba la tierra a cierta distancia. ¿Voces? No, son ovejas quejumbrosas en la lejanía. Después, un grito largo. Después otro. Son pájaros, que hasta ahora no había escuchado. Naturalmente que en ningún caso me debe ver nadie cuando levanto una piedra en el campo de las *chullpas*. Lo hice con mucho cuidado, mientras me palpitaba el corazón. Todavía se podía reconocer bien a la enemiga, a pesar de que estaba parcialmente quemada. El cuerno no estaba dañado... Es maravilloso estar aquí arriba en la terraza funeraria de las *chullpas*; desde aquí se tiene una vista única de la sagrada montaña del Akamani.

Más tarde, Paulina, por iniciativa propia, me ofreció mostrarme cómo se hace las muñecas de los enemigos. Ella preparó delante de mí una

enemiga con un vestido ondulante rojo y cabeza de *lauriwicho*, y varones enemigos con largos vestidos y pies de plástico, y muchas otras variantes (cf. Ilustración 17). Es muy importante informarse exactamente sobre los enemigos, enseña Paulina, las muñecas deben llevar sus cabellos, aunque sólo sea uno, o un harapo de la *prenda* del enemigo, o deben parecerse a ellos de alguna forma. Para un varón que tiene poco cabello, explica ella en concreto, se coge una nuez sin fibras para la cabeza, y para un enemigo que cojea del pie izquierdo se acorta el palo del pie izquierdo...

5. La tercera mesa negra: tránsitos a lo gris y lo blanco

La tercera mesa negra de Faustino contra los enemigos de Candelaria abre el tránsito de las anteriores mesas negras más negras –en que se causa la muerte de animales y muñecas– al campo de los rituales grises y blancos. Según la concepción unitaria de todos los curanderos Kallawayas a los que hasta ahora he visto llevar a cabo esas curaciones más negras, ese ejercicio es muy peligroso para todos los participantes si no se toman algunas medidas de limpieza, protección y defensa. Son las mesas grises y blancas las que ofrecen limpieza, protección y defensa.

Una curación gris fue el tema del primer volumen de MUNDO ANKARI (1990a, 1991): el alejamiento de penas y tristezas después de la pérdida de una persona muy allegada. Allí he mostrado que la tristeza –que es considerada como una desgracia que causa enfermedad y que es contagiosa– es desterrada a través de muy variados gestos rituales que significan hacer a un lado, quitar poder, aniquilar y limpiar, más aún, se la tiene que alejar y proscribir (*llaki wijch'una* se llama ese ritual, literalmente el "alejamiento de la tristeza"). También he mostrado ya en ese primer volumen que las curaciones de desembrujamiento no difieren de esta *llaki wijch'una*; pertenecen también a lo que yo llamo las mesas grises. El elemento que tienen en común es el propósito "fuera" (fuera las tristezas, fuera la desgracia, fuera las

hechicerías de otros, etc.), como también los gestos rituales de limpieza y rechazo. De la misma manera, después de la realización de las mesas negras más negras son necesarias esas mesas grises, tanto para el propio curandero como para los clientes de la mesa negra, para que la desgracia, las maldiciones, las acciones negras que aquí se llevó a cabo no se les queden pegadas. Es necesaria la purificación, la rasgadura de los hilos torcidos a la izquierda, el escupitajo en el río (cf. infra).

En los tres libros del Volumen 2 de MUNDO ANKARI (1992, 1993a, 1995) he presentado la mesa blanca. Su propósito no es "contra" (mesa negra), ni "fuera" (mesa gris), su propósito es "para" o "a favor de". Se deben crear situaciones positivas, una vida con protección, salud y felicidad. Y vamos a ver cómo Faustino, tras haber realizado por tercera vez acciones negras, conduce el ritual de curación hacia el espacio de lo gris y lo blanco.

Es otra vez un día negro, esta vez un martes. Candelaria ha llegado a la casa de Faustino. Aquí se lleva a cabo el final de la mesa negra y también los primeros pasos grises y blancos (cf. Sinopsis 4 y 5).

SINOPSIS 4

Ingredientes y requisitos para la tercera mesa negra

Hojas de coca
Alcohol puro
Cigarrillos
Lana de oveja negra
Lana de llama café
Hilos torcidos a la izquierda (*lloqe q'aytu*)
Hebras de hilo negro
Mezcla de *yana mesa*
Dos velas blancas
Dos velas mortuorias
Espinas de puerco espín

Cuchillo grande
Pedazo de arcilla
Algodón blanco
Pañuelo nuevo
Pedazos de *chiuchi ricado* escogidos
Ingredientes de *yana mesa* escogidos
Confeti de color
Piedra redonda de río

SINOPSIS 5

Tercera mesa negra
Sinopsis del curso de la acción (sólo los principales pasos rituales)

1. Preparación de siete platos de lana de oveja negra.
   Colocación de los ingredientes negros.
   Amarrado con hebras torcidas a la izquierda e hilo negro.
   Soplar las velas sobre ello.
   Amarrarlo todo en tres envoltorios.
   (Destino: el río).
2. Preparar un plato de lana de llama, color café claro, sobre un cacharro de arcilla.
   Colocar los ingredientes negros.
   Pincharlos con espinas de puerco espín.
   Hurgar con un cuchillo grande.
   Soplar las velas mortuorias sobre todo ello.
   Amarrar las velas de muerto.
   Fumar hacia la izquierda.
   (Destino: enterramiento delante de la puerta del enemigo)
3. Preparar un envoltorio de defensa en algodón blanco
   Colocar los ingredientes de defensa e ingredientes blancos.
   Amarrarlos en un pañuelo blanco.
   (Destino: conservación para siempre)

4. Atar las muñecas y gargantas de todos los participantes de la curación con hilos torcidos a la izquierda.

JUNTO AL RÍO, EN EL VALLE

5. Purificación con tres envoltorios de lana de oveja (cf. 1). Arrojar el envoltorio al río.
6. El curandero rasga los hilos torcidos a la izquierda.
   El paciente escupe sobre los hilos torcidos a la izquierda.
   Arrojarlos al río.
   Volver a atar con hilos torcidos a la izquierda.
   Cada uno los rasga y los arroja al río.
7. Todos los participantes en la curación se bañan en el río.
8. Retorno separado del curandero y de los participantes en el ritual.
   Arrojar piedras detrás de sí.

(1) Faustino preparó siete platos con lana de oveja negra. Siete es un número del maligno, de la maldición. negro significa desgracia y muerte. La lana de oveja significa fracaso y descomposición. Entre tanto Yuri, uno de los enemigos de Candelaria, se enfermó. Nada parecía más adecuado que atribuírselo a las dos mesas negras ya realizadas por Faustino, cosa que éste apunta a su cuenta con cierto aire de triunfo. Es evidente que Candelaria consiguió la enfermedad de Yuri, en todo caso ya no lo quiso involucrar más. De manera que Faustino preparó tres platos de lana de oveja negra para (contra) Clemente y tres para la enemiga Mónica. El séptimo plato significaba *kutinanpaj*, para que con toda seguridad recaiga sobre esos enemigos. Se colocaron hojas de coca trituradas y estrujadas, e ingredientes de la mezcla de *yana mesa*. Se amarraron los platos con la propia lana y se los envolvió otra vez varias veces con *lloqe q'aytu* (hilo torcido a la izquierda) y con torzal negro. Sobre las siete bolitas negras Faustino sopló velas (blancas, simples): se extingue la luz de vida de los enemigos.

(2) A continuación Faustino preparó todavía un plato totalmente diferente: de lana de llama café (cf. Ilustración 18). Se prepara sobre un pedazo de arcilla (*t'ija*) como base. Encima se deposita el *kuti waynito* ("nuez arrugada"), *kuti kutis* amarillos, *wayrurus*, dos *chasqa* margaritas y ají del monte (pimienta). Con agujas de puerco espín picotea entre los ingredientes, en el plato de lana de llama, y matiza su accionar con maldiciones. Luego atraviesa a los enemigos, como dice la oración, en el cuerpo, en el corazón, en los ojos, en la cabeza, en los pies (igual que ocurrió con la figura del enemigo de alambre), todo acompañado de las respectivas maldiciones: que los enemigos ya no puedan pensar (aguja en la cabeza), que ya no puedan caminar (aguja en el pie), que ya no puedan trabajar (aguja en la mano), que ya no puedan ver (aguja en los ojos), que se callen para siempre (aguja en la boca, en el corazón)... Finalmente Faustino hurga todavía con un largo cuchillo de faenear ganado (de cerca de 30 cm de largo) alrededor del plato, repitiendo las mismas maldiciones:

ORACIÓN AL HURGAR CON CUCHILLO

1	*Kay cuchillowan kunkaykiman,*	Con este cuchillo (te clavo) en tu garganta,
2	*pensamientoykiqa kayqa,*	y ahora en tu cabeza,
3	*kaymi wijsaykiqa,*	en tu estómago,
4	*qanri, imataj yanakunki,*	te pregunto, tú, ¿qué es eso que traes entre manos?,
5	*jayk'atataj yanakuyta munanki,*	¿qué cosa mala estás tramando?,
6	*mayta puriyta munanki*	¿a dónde quieres dirigirte todavía?,
7	*sinchita puni molestanki,*	tú mucho (nos) molestas
8	*kunanqa kaypi kanki, carajo...*	pero ahora estás aquí (destruido), carajo...

Cuando aquí, mientras se hurga el envoltorio de la brujería con el cuchillo, se habla de "tramar algo" y de "quién sabe hacia dónde se

dirigen", por supuesto se está pensando en mesa negra y brujería: a qué curanderos negros querrán dirigirse los enemigos, qué otras brujerías irán a poner en marcha. Para que todo ello no tenga efecto alguno, Faustino fuma con toda su fuerza sobre el plato preparado, lo rocía con alcohol puro y lo amarra con hebras hiladas hacia la izquierda y con el torzal negro. Encima de ello se sopla varias veces los cabos de velas mortuorias y después se los amarra al envoltorio con hebra hilada hacia la izquierda y con el torzal. Junto con esas velas se apaga la luz de la vida de los enemigos. Candelaria enterraría después el envoltorio de brujería delante de la puerta de los enemigos.

(3) Finalmente, Faustino prepara un atado para la protección de Candelaria. En un pequeño plato de algodón blanco se colocan dos *chasqa margarita calavera* que en este caso (en el plato blanco) significan defensa frente a los peligros y la muerte; *kuti kutis* (para que cualquier desgracia se vuelva contra su causante), dos *wayrurus* ("para dinero"), trocitos cuidadosamente escogidos de *chiuchi ricado*[14]: la cruz, la pareja, el dinero, la herramienta, la llave y el confeti brillante (cf. Ilustración 18). La preparación es una especie de amuleto. Se envuelve en el algodón y se amarra en un pañuelo nuevo. Se debe guardar donde Candelaria guarda o guardaría su dinero, y se debe rociar con alcohol puro en cada carnaval y en agosto, mientras se pronuncia oraciones, como ahora hace Faustino:

ORACIÓN DURANTE LA PREPARACIÓN DEL ATADO DE PROTECCIÓN

1	*Kunan sumaj suerte,*	Ahora buena suerte,
2	*sumaj salud,*	buena salud,
3	*qori suerte, qolqe suerte,*	suerte de oro, suerte de plata,
4	*qori tierra, qolqe tierra,*	tierra de oro, tierra de plata,
5	*kunan ima sumaj suerte kanqa,*	hoy habrá muy buena suerte,
6	*suerte kaynejman, kaynejman jampuchun,*	aquí, aquí, ven suerte aquí,
7	*martes, viernes, martes,*	martes, viernes, martes,

[14] Se trata de un ingrediente blanco y consiste en pequeñas figuras de metal. Cf. al respecto MUNDO ANKARI 2, Capítulo 11, pp. 92-95.

	viernes,	viernes,
8	*jampuchun kaynejman suerte,*	que venga aquí la suerte,
9	*kunan suerte kayman jamuy,*	ven suerte ahora aquí,
10	*kayman, kayman, tukuymanta,*	aquí, aquí, de todas partes aquí,
11	*tukuy ladomanta kaynejkama...*	de todas partes hasta aquí...

(4) Después nosotros nos preparamos para la partida hacia el río. Todos los atados ya están empaquetados. Antes de dejar la casa, Faustino nos envuelve a Candelaria y a mí con hebras hiladas hacia la izquierda, en ambas muñecas y en la garganta. Así envueltos partimos. Llegamos al río al anochecer. Faustino conoce aquí un lugar determinado en el que se puede preparar curaciones de manera casi invisible y muy ocultos.

(5) Directamente junto a la orilla del río –el agua salpica a Candelaria los pies descubiertos dentro de sus ojotas de goma– Faustino la purifica a ella y también a mí, que tuve participación en la curación negra. Nos purifica tres veces, cuidadosamente, desde la cabeza hasta las plantas de los pies. Para hacerlo empieza por limpiarnos, haciendo gestos de purificación, con los tres platos del enemigo hechos de lana de oveja negra (amarrados con hebras hiladas hacia la izquierda y con torcel negro, y empaquetado en un paño); después con los tres platos de las enemigas y, finalmente, con especial pompa, con el séptimo, el atado *kutinanpaj*, desde la cabeza hasta la planta del pie, sin tocarnos. El atado lo arroja Faustino al medio del río.

(6) Después, con unos fragmentos duros de olla, Faustino nos arranca de la muñeca y de la garganta los hilos torcidos a la izquierda, nos hace escupir tres veces sobre ellos y los arroja al río. Durante la limpieza y el rasgamiento de los hilos torcidos a la izquierda nuestros ojos deben permanecer cerrados. Él nos envuelve nuevamente y hace que nosotras mismas nos liberemos de las ataduras, un "gesto de autocuración a la izquierda". Faustino nos dice, para que lo repitamos, cómo debemos rezar: "*lloqe, desgracia, tukuy llakikuy llojsichun, ama ni ima desgracia kanqachu, tukuy ima envidia ripuchun, mayuman...* (izquierda, desgracia, que toda tristeza se vaya, que no exista ninguna desgracia, que toda clase de envidia se vaya al río..."). Esto le sonará

familiar a quien ya conozca el *llaki wijch'una*. También nosotros arrojamos al río los hilos torcidos a la izquierda.

(7) A continuación tenemos que lavarnos ordenadamente, cuidadosamente, así nos exige Faustino, la cara, los brazos, los pies, debemos lavarnos también los ojos y refregar la boca. Faustino también lo hace.

(8) Finalmente se nos despide. Debemos regresar por otro camino. Faustino nos pone todavía en la mano, a Candelaria y a mí, tres guijarros. Al regresar debemos arrojarlos detrás de nosotros, sin mirar; así toda desgracia queda atrás... Faustino regresará también a su casa por otro camino, después de haber hecho otras oraciones en el río.

En la noche de un día negro Candelaria enterrará el atado de brujería, con las velas mortuorias, delante de la puerta del enemigo (cf. Sinopsis del Cuadro 5, 4). El atado de defensa blanco lo debe ocultar ella en la casa y ofrecerle una *ch'alla* en el martes de *ch'alla* y en agosto.

De esta manera se aleja lo negro con gestos grises de purificación, de manera que no vaya a recaer sobre nosotros mismos; con una pequeña preparación blanca queda garantizado un futuro mejor.

6. Resumen de la trilogía de la mesa negra y perspectivas

Este capítulo condujo a lo más oscuro de la curación simbólica negra que (hasta donde sé) los médicos (y médicas) Kallawayas practican hoy.

Para los Kallawayas parece que la realización de una mesa negra con el propósito de la destrucción del enemigo resulta más oscuro cuanto más se parece al enemigo el objeto en que se lleva a cabo la muerte (simbólica). Una imagen del enemigo mismo –hecha de alambre y lana, o bien de flores, palos, plástico y basura– se acerca tanto al enemigo "como se le puede acercar un brujo sin llegar a tocarle" (Tc-104); especialmente cuando en esa figura del enemigo se insertan sus propios cabellos o un pedazo de su ropa.

Pero también una foto sirve como una excelente figura del enemigo; sólo que allá eso se da muy rara vez. En un caso he documentado

también una mesa negra en la que el cliente, cosa rara, tenía la foto del enemigo. En forma de foto, el enemigo fue atravesado, asfixiado con humo, retorcido, descoyuntado, pisoteado, envuelto con torcel negro y sepultado junto con velas negras, platos negros, ingredientes negros y cuerno.

Sin embargo, antes de que pasaran veinticuatro horas estos bienes negros fueron nuevamente desenterrados, concretamente por el mismo cliente que entre tanto se había puesto muy nervioso. Había motivo justificado para sospechar que precisamente ese enemigo también estaba practicando un embrujo, y que haría enterrar su brujería precisamente en ese clásico lugar negro donde estaba descansando su propia imagen. Encontrar una foto junto con brujería y con una persona identificable, ciertamente podría haber causado dificultades...[15]

Las imágenes de los enemigos hechas de alambre y lana tienen la ventaja de no ser identificables exacta y fácilmente. Un curandero negro toma en cuenta también a menudo que los pedazos de la prenda del enemigo no necesariamente permiten identificar las ropas del enemigo. "*Ch'amakapi quedapuchun* – lo oscuro quede mejor en lo oscuro", así se expresó una vez un curandero Kallawaya.

Dado que en la región Kallawaya la mesa negra no constituye ninguna rareza, normalmente la gente está atenta a no dejar abandonadas sus ropas en la cercanía de (conocidos o probables) enemigos, a no dejar a mano restos del peinado o los restos de uñas mordidas o cortadas, y a guardar con mucho cuidado las fotografías, caso de que existan. Esto es simplemente un poquito de "profilaxis" contra rituales negros.

El contexto de las mesas negras más negras documentadas en este capítulo abarca al mismo tiempo –por lo menos como alusión ritual– el "círculo" global de las curaciones Kallawayas y el "cierre del círculo", que es de lo que trata el presente volumen.

El destino de Candelaria, que hemos conocio en este capítulo y que fue el motivo para la triple mesa negra del médico Kallawaya Faustino, es realmente amargo: Candelaria perdió a su marido a raíz de un asesinato, no tiene familia y muy pocas posesiones. Pero la codicia de

[15] El Capítulo 2, Sección 4 del Volumen 3 de MUNDO ANKARI muestra los problemas que puede causar una "acusación de brujería".

los parientes del marido fallecido –codicia de esos poquitos bienes que le quedaron– convierte su vida en una tortura. El conflicto llega hasta el uso de la violencia contra Candelaria.

En la apreciación del Kallawaya Faustino, a quien se dirige Candelaria en busca de ayuda negra, esto es motivo suficiente para realizar una de las mesas negras más negras. Y él la tiene que realizar tres veces, ya que una curación realizada tres veces –ya sea negra o blanca– tiene siempre más efecto que una curación única.

Sin embargo, Faustino hace que lo más oscuro discurra con cierta suavidad. A pesar de que la *primera mesa negra* (Sección 2) se lleva a cabo en uno de los lugares más negros que se puede buscar para una mesa negra, en el cementerio católico, al lado de una sepultura, ni se envía "al silencio eterno" a los enemigos de Candelaria, representados por escarabajos, lagartijas, sapos u otros bichos, ni se completa la destrucción planteada en la figura del enemigo mismo; Faustino utiliza solamente un cuerno izquierdo, excremento de burro, de cerdo, sebo de oveja y de vaca, velas negras y un paño negro así como velas de muerto, nada más.

La primera mesa negra no transcurre de manera muy formal, ya que por la aparición de luces y voces el equipo negro (el Kallawaya Faustino, la paciente Candelaria, Roberto, un acompañante y yo) nos vimos obligados a escapar del cementerio en plena noche.

Esas circunstancias me dieron sin embargo la oportunidad de mostrar cómo un buen Kallawaya –y Faustino es un excelente Kallawaya– recupera en sus plegarias la situación respectiva (motivo, circunstancias de la curación, solicitud de los clientes, etc.); el contenido de las oraciones reconstruye en un contexto sagrado el curso de los acontecimientos. En el caso aquí documentado esto se muestra en el siguiente proceso.

(1) Estamos en el cementerio. Es viernes. Llevamos brujería con nosotros. Éste es el primer escenario: todo es uniformemente negro. Y correspondientemente también son uniformemente negras las oraciones del médico Kallawaya. Por sus oraciones y maldiciones contra los enemigos de Candelaria sabemos que las almas de los difuntos, especialmente las almas de los médicos Kallawayas difuntos, tienen evi-

dentemente una fuerza especial, que es causar lo negro. Faustino invoca sobre todo a sus almas con el propósito de destruir paso a paso a los enemigos de Candelaria.

(2) Después aparece el peligro. Luces, voces. ¿Alguien nos ha descubierto? ¿Nos observan? Sin embargo las luces y voces vuelven a desaparecer. Pero el peligro entra a formar parte de las oraciones de Faustino: maldiciones contra los posibles observadores de nuestra acción negra.

(3) Pero un poco más tarde aparecen nuevamente luces y voces. Tenemos que escapar. Nos refugiamos en un lugar blanco y además completamente inaccesible, el lugar sacrificial junto a la roca del rayo. Pero allá arriba, junto a la roca del rayo –un lugar blanco– el tiempo sigue siendo negro: es viernes. Precisamente esa ambivalencia situacional es asumida también en las oraciones, se expresa en ellas, se convierte ella misma en ambivalente, en oraciones negras-blancas.

De esa manera las oraciones del Kallawaya Faustino incorporaron el carácter del contexto situacional. Cabalmente las oraciones negras-blancas junto a la roca del rayo muestran la ambivalencia de la mesa negra, muestran que en el núcleo de la mesa negra se encuentra el cierre del círculo, que la vuelta a lo blanco ya está esbozado. El curandero negro justifica en la oración su accionar negro delante de Dios y los demás seres sobrenaturales, pide permiso a las montañas sagradas y a los lugares sagrados, precisamente para poder completar esas cosas negras, pero pide también perdón por eso y promete una mesa blanca junto a la roca del rayo.

Sin embargo, antes del regreso a lo blanco queda todavía la intensificación de lo negro, como Faustino ha previsto para la *segunda mesa negra* (Sección 3). Con esta segunda mesa negra contra los enemigos de Candelaria podemos conocer ahora un espectro completo de las acciones rituales más negras, sobre todo la elaboración de una figura del enemigo con alambre y lana de oveja negra, así como las variadas maneras en que luego se maltrata al enemigo en esa figura: se le quiebra los miembros, se le punza el cuerpo con espinas, se le echa humo de cigarrillo desde la izquierda, se le pisotea con el pie izquierdo, se le amarra a cruces funerarias y velas mortuorias, se le pincha con agujas...

Pero un ciclo de mesa negra no se puede acabar con eso, si es que el curandero y el cliente, junto con todos los acompañantes de la curación, no quieren sufrir daños eventuales. A la acción negra se tienen que sumar rituales *grises*. El propósito de los rituales de curación grises es la supresión y limpieza de algo negativo. Aquí lo negativo es el peligro de la acción negra: la acción negra puede quedar adherida.

El *tercer ritual* (Sección 5) de ese ciclo negro contiene correspondientes preparaciones grises y gestos rituales grises. Todos nosotros –el médico, la paciente y la acompañante de la curación– nos lavamos en el río después de la tercera mesa negra y mientras regresamos a casa por un nuevo camino arrojamos piedras detrás de nosotros (por nombrar sólo algunos de los gestos rituales grises que anteriormente he documentado). La paciente ha recibido además de eso un pequeño envoltorio blanco, una preparación de amuleto que le procurará protección y le atraerá cosas buenas: salud y felicidad. En su comunidad, así lo ordena Faustino, ella debe hacerse preparar una mesa blanca, para que después de la triple mesa negra todo se vuelva bueno.

Y lo que tiene que ver con el curandero mismo: Faustino ha prometido a la roca del rayo una mesa blanca, en la que todo lo ocurrido en las noches de la mesa negra se tiene que convertir en bueno. Faustino me invitó también a esa mesa blanca en la roca del rayo. "Tú estabas en la mesa negra", me explicó, "y por eso tú debes orar también junto a la roca del rayo".

Pero dado que en el presente capítulo sólo hemos llegado a conocer indicios de gestos de purificación gris en el contexto de una mesa negra, en el capítulo siguiente se presentará la mesa gris por sí misma, cuyo propósito explícito es alejar el peligro de lo negro –tras la realización de una mesa negra–, la eliminación de la potencial desgracia que se nos podría quedar adherida por nuestro accionar intencionalmente creador de desgracias. La documentación de mesas grises con el propósito de alejar la desgracia generada por la propia acción de brujería mostrará cuán cerca se encuentran éstas del ritual gris del "alejamiento de penas y tristezas", así como de las curaciones grises de desembrujamiento. Lo que las une es el concepto amplio de desgracia y el propósito "fuera".

CAPÍTULO 4

La mesa gris: desembrujamiento, purificación y devolución

1. Introducción 239

2. La *kuti mesa* del Kallawaya Leonardo Apaza 240

   2.1 Preparación de la cocción de plantas espinosas, flores e ingredientes negros 241

   Las supuestas reglas sobre el número de veces que se debe echar el aliento. Un pequeño excurso metodológico 248

   2.2 Preparación de una *kuti mesa* 250
   2.3 Absorber, golpear, lavar, atar 253
   2.4 Otras purificaciones, rasgadura de las hebras hiladas hacia la izquierda e incienso negro 260
   2.5 Remoción de la brujería gris de tipo *kuti* 263

3. Mesas grises comparadas 266

   3.1 El *kutichi* de Fernando Mamani 266
   3.2 Pablo Martínez: curandero negro y cristiano piadoso 276
   3.3 Enseñanzas grises Kallawayas para la defensa de los efectos retroactivos causados por la mesa negra realizada por uno mismo 281

4. Un ritual comparativo en los Andes del Perú: el *kutichi* de Benito Qorihuaman 289

5. Observaciones, resumen y perspectiva 292

1. Introducción

El objetivo explícito de las variantes más negras de la mesa negra es causar desgracias, por supuesto para otros, para el enemigo. Para que esa desgracia pensada para otro no recaiga sobre nosotros mismos se necesitan rituales grises de purificación. El objetivo de la curación gris es "afuera". Se trata de alejar, limpiar, romper, arrojar la desgracia[1].

En este capítulo empezaré por presentar la mesa gris más costosa y más minuciosa de las que he documentado hasta ahora y que se realizó después de un ritual negro: la *kuti mesa* del Kallawaya Leonardo Apaza (Sección 2). A continuación la someteré a una doble comparación, por un lado con otros rituales Kallawayas que tienen el mismo propósito, ya sean rituales grises documentados a través de una observación participativa o transmitidos por enseñanzas Kallawayas después de la realización de rituales negros (cf. Sección 3); y por otro lado con una mesa gris de la región del Cuzco, en el Perú (Sección 4).

Además, todas esas mesas grises serán presentadas de manera resumida. Las explicaciones de los médicos, las explicaciones sobre el significado de los ingredientes, requisitos o pasos rituales, enseñanzas todas que he recibido en conversaciones posteriores, las incorporo en cada caso en la presentación resumida del desarrollo del ritual.

Con estas presentaciones de rituales no sólo quedará a la vista un espectro global del ritualismo gris, sino que quedará también muy claro –y esto de manera especial por medio de las oraciones grises Kallawayas– que el alejamiento de penas y tristezas después de la muerte de un ser querido, el desembrujamiento de actos de brujería causados por otros, así como el alejamiento del peligro después de haber realizado un ritual negro, se sitúan en una casi indistinguible cercanía a través del concepto central "gris" de la desgracia. En la realización del ritual esas curaciones son muy poco diferenciables. Son diferencias sutiles en la oración las que limitan al uno del otro.

[1] Cf. también MUNDO ANKARI 1

2. La *kuti mesa* del Kallawaya Leonardo Apaza

La mesa gris que aquí se presenta (Cc-173) había sido precedida de una triple mesa negra muy negra, de la mano "izquierda" de Don Leonardo. Los que la habían encargado, los clientes o pacientes, eran Marta y José, un joven matrimonio originario. Para que la mesa negra realizada no recayera sobre ellos mismos, Don Leonardo ordenó para el siguiente viernes una *kuti mesa*, una mesa de devolución. Pero Marta no pudo participar en la misma, ella tenía que llevar lana de alpaca al mercado que quedaba a ocho horas de viaje. "Eso no importa", había dicho Don Leonardo, "ve al mercado, José vendrá, él va a traer un pedazo de ropa (prenda) tuya y con ello hago la preparación para ambos". De hecho para un Kallawaya no es problema hacer una curación en ausencia, con tal de que el paciente esté representado de alguna forma en el ritual y el ritualismo se realice teniendo cuidadosamente presente esa representación. La representación puede ser otra persona cercana[2] o un objeto, un pedazo de ropa del ausente. Si se trata de odio (destrucción de los enemigos, mesa negra) o de amor (llamada del ánimo de una persona querida, mesa blanca) entonces se considera especialmente efectiva una representación "corporal" del ausente (unos cuantos cabellos, una uña).

La *mesa gris kuti* se llevó a cabo en la casa de Don Leonardo. Él había estado dando vueltas todo el día para recoger las muchas plantas, flores e ingredientes que necesitaría. Tenía que ser Don Leonardo el que recogiera las plantas y flores porque todas ellas crecían alrededor de su comunidad y no en las alturas donde viven José y Marta.

El ritual duró cerca de seis horas. Se puede dividir –a objeto de su presentación– en las siguientes fases:

2.1 Preparación de la cocción de plantas espinosas, flores e ingredientes negros
2.2 Preparación de una *kuti mesa*
2.3 Absorber, golpear, lavar, atar

[2] Un ejemplo se encuentra en RÖSING (1990b), Parte II.

2.4 Otras purificaciones, rasgadura de las hebras hiladas hacia la izquierda e incienso negro
2.5 Remoción de la brujería gris de tipo *kuti.*

2.1 Preparación de la cocción de plantas espinosas, flores e ingredientes negros

Ya sabemos, por el *llaki wijch'una* gris, el ritual del "alejamiento de penas y tristezas"[3] que para enviar de vuelta la desgracia utilizamos una cocción de plantas en la que el paciente debe lavarse. Esa preparación de cocción gris –una preparación con el objetivo "afuera"– es también generalmente conocida en la región Kallawaya como gesto de autocuración, sin la ayuda de un médico (cf. el informe de Candelaria en Capítulo 5, Sección 2). Sin embargo existen grandes diferencias en el costo de la preparación de la cocción. Algunos ponen retama y/o dos o tres variedades de cactus u otras plantas espinosas en una olla de barro llena de agua y colocada sobre el fuego, otros utilizan más de cuarenta plantas que deben ser recogidas en un trabajo de varios días[4]. Algunos ponen a cocer en la olla esas plantas sin ningún ritual, otros preparan las plantas con muchos gestos rituales.

Aquí, en este ritual de curación de Don Leonardo, el gasto está tanto en la variedad de los ingredientes para la cocción, consistentes en plantas, espinos y otros, como también en las costosas preparaciones rituales de todos los ingredientes antes del cocimiento. Con Don Leonardo la preparación necesita una hora completa. Los cuadros 1 y 2 dan una panorámica sobre los ingredientes utilizados y sobre el desarrollo de la acción en la preparación de la cocción.

[3] Cf. MUNDO ANKARI 1.
[4] Cf. MUNDO ANKARI 1, Capítulo 2.

Preparación de la cocción
Sinopsis de los ingredientes

Flores:
Margaritas
Pensamientos
Rosas blancas
Claveles blancos
Claveles rosados
Alhelíes
Flor del Inca (*kantuta*)[5]

Cactus[6]*:*
Waraq'o
Sink'ayu
Qewaylla
Phujru y otros

Tres clases de hebras hiladas hacia la izquierda:
Algodón, lana de llama, lana de oveja

Ingredientes de la mezcla de yana mesa[7]:
Contras (rebanadas de raíces de plantas secas)
T'ojllu (nuez en forma de calavera)

[5] *Kantuta* (*Cantus buxifolia turbiflore*): OBLITAS POBLETE (1969, p. 110) hace notar sólo un uso medicinal, ningún uso ritual de la *kantuta*; GIRAULT (1984, pp. 553, 554) menciona el uso ritual de la *kantuta* en los ritos de entierro: "...se cree que sus hojas contienen el agua que necesita el difunto para su viaje al otro mundo" Pero Girault menciona también el efecto diurético de las flores de *kantuta:* éstas –al igual que la retama– producen un flujo hacia "afuera".

[6] Aquí sirve cualaquier planta que tenga espinos, no se trata de una en particular (E-3-4).

[7] Para explicaciones al respecto, así como para su uso ritual, cf. sobre todo MUNDO ANKARI 1 y 3.

Millu (sulfato de aluminio)[8]
Sebo de vaca y cerdo
Espinas del puerco espín
Pluma de gallina *kuti*
Pelos de zorro
Frijoles *kuti kuti*[9]
Frijol *wayruru*

Requisitos y otros
Paño de lino claro
Alcohol puro
Piedra para juramento
Olla de arcilla para cocer

SINOPSIS 2

Primera fase: preparación de la cocción
Sinopsis del desarrollo de la acción

1. Echar el aliento a las flores.
2. Echar el aliento a las espinas.
3. Echar el aliento sobre las hebras hiladas hacia la izquierda.
4. Rasgar las hebras hiladas hacia la izquierda.
5. Echar el aliento a los ingredientes negros.
6. Atar en el paño de color claro.
7. Rezar en el patio.
8. Beber la sangre y el alma del enemigo.
9. Poner la preparación al fuego.

[8] *Millu* (aymara) = *kollpa* (quechua), cf. también GIRAULT (1984, C-10).
[9] Cf. MUNDO ANKARI 3.

(1) Para las personas de la región Kallawaya el alma humana está en la respiración[10]. Cuando soplamos algo levemente con el aliento, con (la fuerza de) nuestra alma le transmitimos energía y eficacia a aquello que ha sido objeto de nuestro soplo. Ahora bien, que al objeto de nuestro aliento le transmitamos energía negra (como ocurre en la mesa negra) o energía blanca, es algo que depende del número de veces que lo soplemos. Un soplo triple (número bueno) transmite energía blanca, cinco o siete soplos transmiten energía negra; dos y cuatro son más bien números buenos.

Además de la acción de soplar levemente, el ritual de curación Kallawaya conoce otra que consiste en exhalar todo el aliento, p. ej. exhalar sobre el hocico de un cuy, sobre las hebras hiladas hacia la izquierda que el médico ha arrancado del cuerpo del paciente, sobre el atado negro que se traía a la espalda y que contenía un atado de platos, etc.[11]. Con la exhalación se echa un aliento malo, una desgracia total del alma y del cuerpo, sobre algo que pasa a ser portador de esa desgracia.

No había uno solo de los ingredientes que Don Leonardo puso en el cántaro, sobre el que José no hubiera soplado varias veces y con un doble aliento, una vez en el nombre de su alma, otra en el nombre del alma de Marta. Don Leonardo agarra primero un gran atado de flores. De cada uno selecciona algunos tallos y se los da a José en la mano izquierda –"así debe ser" (Tc-152)– y le instruye con qué frecuencia les debe soplar el aliento. Y añade casi cada vez: "¡*Ama pantaychu*! – ¡no te equivoques, no desperdicies, cuenta muy bien!". A las margaritas que tiene en la mano izquierda José les debe echar el aliento siete veces en su nombre y siete veces en nombre de su mujer, después se las devuelve a Don Leonardo. A los pensamientos se les echa el aliento ocho veces, a las rosas blancas catorce veces, a los claveles blancos y rosados diez veces... Don Leonardo junta las flores que han sido sopladas en un gran paño de lino de color claro. Y quedan todavía otras muchas flores. Más tarde, Don Leonardo necesitaría todavía otras muchas flores (cf. 2.2).

[10] Cf. la cita del Kallawaya Fernando Mamani, Tc-146, en la Sección 3.1 y MUNDO ANKARI 2, Capítulo 11, Cuadro 5.
[11] Cf. infra y MUNDO ANKARI 1.

(2) De la misma manera procede después Don Leonardo con las plantas espinosas y los cactus. En total son siete clases de plantas espinosas. Pero ahora agarrarlas es algo escabroso, y sólo él las coge una por una con la mano izquierda, con bastante cuidado, y se las presenta a José para que les eche el aliento. A todas las plantas espinosas y a los cactus se les debe echar aliento cinco o siete veces, cada vez con un hálito doble. También esas plantas son envueltas en el paño de lino claro.

(3) (4) Don Leonardo trajo también tres hebras distintas, trenzados hacia la izquierda; la izquierda es la dirección de "vuelta atrás", "afuera". José echa el aliento siete veces a cada una de los hebras hiladas hacia la izquierda y que sostiene en su mano izquierda, siete veces en su nombre y siete veces en nombre de su mujer. Después Don Leonardo, pronunciando fórmulas de maldición, rompe los hilos que están en la muñeca izquierda de José, y los muchos trozos que resultan de eso los junta sobre la montaña de plantas que han sido sopladas y de los espinas y cactus que igualmente han sido soplados.

(5) Don Leonardo procede de la misma manera con los ingredientes que cuidadosamente busca, de uno en uno, entre la mezcla de *yana mesa*: catorce veces le debe echar el aliento al *t'ojllu* (la pequeña nuez en forma de calavera), así como a los pelos del zorro, los *kuti kutis* y la pluma de la *kuti*-gallina (una pluma extendida), cinco veces a las cinco espinas del puerco espín, etc., antes de que esos ingredientes sean colocados en el paño blanco junto con las flores y los cactus.

(6) (7) A continuación Don Leonardo amarra todo lo que ha recibido el aliento en el paño de color claro. Sobre el atado, que es más grande que una cabeza, Don Leonardo reza primero en la casa y después afuera en el patio, levantando el paquete hacia el cielo con la mano izquierda.

ORACIÓN CON EL PAQUETE DE INGREDIENTES PARA LA COCCIÓN

1	*Q'ala kutirqochun,*	Que ahora todo vuelva atrás,
2	*chaypaj ajayun, chaypaj animon*	sobre el alma y el espíritu (del enemigo)
3	*kunanqa kutichun,*	que recaiga ahora,

4	*payman kutichun,*	que se vuelva contra él mismo,
5	*kuti, kuti, kuti, kuti.*	de vuelta, de vuelta, de vuelta, de vuelta.
6	*Runaj layqasqan,*	Que el embrujo de esa gente,
7	*runaj ruwasqan,*	la acción (negra) de esa gente,
8	*panteonman jap'ichisqan-manta,*	lo que en el cementerio,
9	*anchanchuman jap'ichisqanmanta,*	lo que ellos le habían entregado al espíritu malo del *anchanchu*[12],
10	*chaykuna kunan q'ala kutirqopuchun,*	que todo esto recaiga ahora sobre él mismo.
11	*kay José kunan ima sumaj sano,*	Que José (en cambio) esté bien y se mantenga sano,
12	*sano y bueno kay patamanta kaponqa,*	que ahora esté sano y en buen estado,
13	*sonqonpas ima sut'iyaj kaponqa,*	que su corazón se llene de una luz clara,
14	*warminmanpas ni ima mana pasanqachu,*	que a su mujer tampoco le pase nada,
15	*ima sumajta kutiponqa;*	que de la mejor manera vuelva ella (de andar caminando);
16	*Josemanta, warminmanata, wasinmanta,*	y en lo que toca a José, a su mujer, a su casa,
17	*tukuy sonqonmanta, trabajon-manta,*	a su corazón y su trabajo,
18	*apu Esqani, apu Tuwana*	eso, señor de la cumbre del Esqani, señor de la montaña Tuwana,
19	*astawan mejortaraj kunan purikonqaku...*	todo eso deberá ir ahora mucho mejor.

[12] El *anchanchu* es mencionado o explicado a menudo junto con el *supay* ("diablo"). En todo caso es un ser más bien maligno, pese a que frecuentemente se lo asocia, al igual que el *supay,* con el oro, el dinero y el bienestar. Cf. también OBLITAS POBLETE (1978, pp. 90-96), donde se presenta el *anchanchu* como el espíritu maligno "más perverso, más sanguinario, más violento y más falso".

Esta oración muestra de bella manera el tránsito fluido entre los contenidos negros, grises y blancos. Muestra también la fluidez de los límites entre una mesa gris, que tiene como objetivo el desembrujamiento de una brujería que uno ha *padecido* y una mesa gris cuyo objetivo es la defensa frente a las consecuencias de rituales negros *realizados por uno mismo*. En todo caso es en este sentido, creo yo, como se debe interpretar con cautela la oración: el espectro de contenidos de la plegaria se extiende, desde la conjuración (gris) que pretende alejar y devolver todos los males, hasta los deseos (blancos) de bienes como salud y bienestar para los participantes en este ritual de curación, para sus casas, sus corazones y sus quehaceres.

Pero ¿qué es lo que se quiere enviar de vuelta o mandar fuera? "La brujería de esa gente", "la acción (negra) de esa gente" que quieren entregar mi alma al cementerio y al "diablo" (Versos 6 a 9), es eso lo que se debe devolver y echar afuera. La dirección es –implícitamente– doble: cuando existe enemistad siempre se puede partir del hecho de que el enemigo para el que se hace preparar un ritual negro, ha encargado él mismo por su lado rituales negros. En ese sentido "la gente" serían esos enemigos: aquellos cuya acción negra debe recaer –así lo invoca la oración– sobre ellos mismos. Pero también Don Leonardo, José y Marta han hecho cosas negras y de su parte han puesto en el cementerio a los enemigos en manos del espíritu maligno del *anchanchu*. Entonces ellos son también "la gente". Y su propia acción negra podría recaer sobre ellos mismos. Don Leonardo procura alejar eso con una oración blanca.

(8) Adentro, en la casa, se suministra ahora una *ch'alla* con alcohol puro al atado de ingredientes. Con el vaso en la mano, Don Leonardo describe círculos hacia la izquierda encima del atado; después levanta el vaso hasta los labios, hace una pausa, dice: *paykunaj yawarnin, paykunaj ajayun* (sangre de los enemigos, alma de los enemigos) y después lo bebe. También José debe beber "la sangre y el alma" de los enemigos; también yo, como acompañante de la curación, pues en un ritual de curación Kallawaya, como ya hemos mostrado de múltiples maneras, se está en permanente relación. La cosa quema, hago una mueca. "¡No", me exhorta Don Leonardo, "*misk'i kasqa ninayki arí*

(rico había sido, debes decir)!". Bebo el resto y digo: *misk'i kasqa arí.*

(9) Después de haber colocado el atado en una gran olla de barro, se le pone encima el peso de una piedra, se le echa agua y se coloca después la olla al fuego, donde la cocción estará hirviendo delante de ellos por varias horas.

Las supuestas reglas sobre el número de veces que se debe echar el aliento. Un pequeño excurso metodológico

Como quiera que en la primera fase de la mesa gris de Don Leonardo la acción de soplar los ingredientes ocupaba tanto espacio, yo tenía ganas de averiguar con qué frecuencia y por qué razón se debe soplar el aliento a qué plantas, espinas, nueces y frijoles. *Jayk'atataj jujuykuna*? Yo quería pues saber acerca de cada cosa, con qué frecuencia se le debe echar aliento (literalmente en quechua: hacer *huhu*). Realmente Don Leonardo tenía una paciencia de ángel cuando unos cuantos días después de la curación fui a visitarlo con esas mis preguntas (Tc-152).

Sin embargo me resultó totalmente desconcertante. Le preguntaba p. ej. por el alhelí. Don Leonardo dice: "Ahí no había alhelíes" (sin embargo en la curación de José sí los había, los he fotografiado). "Pero a los claveles rosados se les debe echar aliento tres veces, a la retama cinco veces", continúa Don Leonardo. Cuando más tarde volví a preguntar sobre los claveles rosados él mencionó otro número (cuatro veces), y en el ritual hizo que se les echara el aliento a los claveles rosados exactamente cinco veces...

Me he sentado por varias horas dándole vueltas a la transcripción de la curación, con las instrucciones a José y las tan frecuentes recomendaciones de que en ningún caso se fuera a equivocar con los números, y también a las transcripciones de la conversación; y la conclusión a la que finalmente llegué, con mucho trabajo, fue que mi premisa de que aquí regían prescripciones y reglas era falsa, o por lo menos muy simple.

Pensé, y fue lo que de manera poco prudente incluí en la conversación con Don Leonardo cuando ya me encontraba realmente agotada

de no entender, que tal vez dependa del tipo de planta el que se sople el aliento un "buen" número de veces o un "mal" número de veces, y que dependería de la "fuerza" de la planta la frecuencia con que en cada caso se le debe echar el aliento "bien" o "mal". "Interesante, interesante", observa Don Leonardo, y se sonríe y mueve la cabeza, como si fuera una "teoría" digna de pensarse.

Dos años más tarde él me enseñó precisamente esa teoría. En ningún caso se puede descartar que él –olvidando hace tiempo nuestra conversación de entonces– me enseñara mis propias construcciones.

De las muchas acciones con el aliento realizadas en el ritual, y de las muchas enseñanzas acerca del aliento, se podía concluir en todo caso que aquí no existe un sistema de reglas, sino que hay variabilidad. La variabilidad parece tener, sin embargo, salvo excepciones, dos límites. Primero, el límite entre los números malos cinco y siete, por un lado, y por otro, los números "buenos". El segundo límite es el del "objeto". Cierto que hay mucha permeabilidad de los límites, pero hay también un límite no permeable alrededor de un núcleo. La retama es un ingrediente central de la mesa gris. Apenas se encontrará una cocción en la que falte. Tanto en sus enseñanzas como en sus curaciones Don Leonardo hace que se le eche aliento a la retama no menos de cinco o siete veces.

Por lo demás se puede dejar el número de alientos a la inspiración del momento. La necesidad de una regla brotaba más, en todo caso, de mi mentalidad de investigadora occidental. A la forma de actuar y a las enseñanzas del Kallawaya Don Leonardo no corresponde ninguna regla simple respecto del número de veces que conviene soplar el aliento.

2.2 *Preparación de una* kuti mesa

SINOPSIS 3

Ingredientes y requisitos para la kuti mesa

Paño para mantel
Lana de llama en tres colores
Lana de oveja
Hojas de coca
Grasa de cerdo
Sebo de oveja
Flores de retama
Diferentes flores
Torcel negro
Alcohol puro
Cigarrillos
Libro de San Cipriano

SINOPSIS 4

Segunda fase: kuti mesa
Sinopsis del desarrollo de la acción

1. Extender un mantel oscuro.
2. Trazar círculos a la izquierda con el libro de San Cipriano y echar el aliento sobre él.
3. Preparar doce platos de lana de llama.
4. Preparar dos platos de lana de oveja.
5. Colocar hojas de coca en los platos de lana de llama.
6. Rezar con las hojas de coca en el patio.
7. Colocar hojas de coca en los platos de lana de oveja.
8. Colocar grasa de cerdo en los platos de lana de llama.

9. Colocar sebo de oveja en platos de lana de oveja.
10. Retama en todos los platos.
11. Soplar humo de cigarrillo sobre los platos.
12. Trazar círculos con el libro de San Cipriano.
13. Elaboración de catorce cruces de flores.
14. Echar el humo del cigarrillo sobre la mesa.

(1)-(2) Una mesa –ya sea negra o gris o blanca– nunca se prepara sobre el suelo pelado o sobre una mesa descubierta. Por eso Don Leonardo coloca primero un mantel sobre la pequeña mesa de la casa. Se trata de un trapo de tejido oscuro. Después rebusca un libro en su atado. ¿Un libro? Me sorprende. Sé que Don Leonardo no sabe leer ni escribir. Él toma el libro con la mano izquierda, describe círculos hacia la izquierda sobre el paño oscuro y hace que después José le eche el aliento cinco veces, primero en su nombre y luego otra vez en nombre de su mujer. Ahora reconozco el libro: es el libro de San Cipriano, un libro de magia negra muy utilizado entre los Kallawayas. Los que saben leer lo estudian muy fervorosamente, como sé por algunas conversaciones y pude deducir de un ejemplar totalmente gastado que heredé del hijo de un Kallawaya difunto que sabía escribir. En cambio, para Don Leonardo lo importante son los dibujos; allá están dibujados demonios, gallinas negras, cruces. Para él el "libro de San Cipriano" es un requisito muy importante para la bendición de los ingredientes (como en este caso), y también para golpear a los pacientes (cf. infra):

DON LEONARDO SOBRE EL LIBRO DE SAN CIPRIANO (TC-152):

Chayqa tukuy imapaj, chaytaqa rantikunapuni, amapas rezata yachasun, pero compaña chayqa. Necesario puni. Cabeceranchispi chaypi kakuchianqa. Imapajpas chayqa. Tukuy imata willakullantaj. Payta samjatachichianitaj phishqata.

Versión castellana:

> El libro es bueno para todo, siempre lo tenemos que comprar. Aunque no sepamos leer las oraciones, no deja de acompañarnos todo el tiempo. Es pues necesario. Se lo guarda bajo la almohada. Es útil para cualquier cosa. Nos enseña mucho. He hecho que (José) le eche el aliento cinco veces.

(3)-(4) Después, Don Leonardo prepara doce platos de lana de llama, de tres colores mezclados, dice que eso es especialmente bueno para la *kuti mesa* (Tc-152). Una serie de cinco platos está destinada para el *kuti* (retorno) de José; una serie para el *kuti* de su mujer Marta (ausente); y dos platos, ordenados respectivamente a los lados, para el "servicio", el servidor, el Ankari, el Ankari encargado de la serie *kuti* de José y de la serie *kuti* de Marta. Ankari, el viento, el mensajero de los lugares sagrados, o también de los lugares del maligno[13], es el que se encarga de que una mesa llegue a su lugar de destino.

Además Don Leonardo prepara dos pequeños platos de lana de oveja, cuya tarea (como corresponde al significado de la oveja) es *qollu* (descomposición, desgracia, fracaso). Cualquier cosa que se les ocurra a los enemigos, siempre tiene que resultar *qollu*, explica Don Leonardo Tc-173).

(5)-(10) Después se llenan los platos con ingredientes. Primero con hojas de coca. En cada uno de los platos de lana de llama se coloca cinco hojas de coca (del "revés"), en cada uno de los platos de lana de oveja –despés de rezar sobre las hojas de coca afuera en el patio– se colocan siete hojas, asimismo del revés y además estrujadas y arrugadas. En los platos de lana de llama se coloca grasa de cerdo, en los platos de ofrenda de lana de oveja sebo de oveja. El cerdo es repugnante (*millay*), a uno lo hace retroceder, el cerdo significa retroceso. Y el sebo de oveja es *qollu*, como todo lo de la oveja (cf. supra). También se coloca flores de retama en los catorce platos.

(11)-(12) A la *kuti mesa* así preparada todos los participantes del

[13] Cf. RÖSING (1990c).

ritual le soplan el humo de un cigarrillo sin filtro encendido al revés y que fumamos en la comisura izquierda de la boca, como corresponde en mesas negras. Soplamos el humo sobre la mesa y debemos pensar y decir ininterrumpidamente "*kuti kuti*" y "*qollu qollu*". Mientras sopla humo sobre la mesa, Don Leonardo describe círculos a la izquierda con el libro de San Cipriano encima de la mesa.

(13) Sigue un largo trabajo, detallado y meticuloso. Con claveles amarrados en el ángulo derecho con torzal negro Don Leonardo fabrica cinco cruces de claveles y coloca una en cada uno de los platos destinados a José. Los claveles son para el varón, enseña Don Leonardo (Tc-152). Para la mujer, para Marta, son las cruces hechas con flores de alhelí. Para los cuatro platos que quedan Don Leonardo prepara cruces de flores con otras flores (pensamientos, margaritas). La mesa se ve bonita (cf. Ilustración 19).

(14) La curación ya dura cuatro horas. Para terminar la preparación de la mesa –antes de que se traslade el punto central de la acción– una vez más todos echamos humo sobre la *kuti mesa* y en el estilo *kuti*: el cigarrillo al revés, en la comisura izquierda, susurrando *kuti kuti.*

Mientras tanto hace ya horas que está en el fuego el agua con el atado de flores, espinos e ingredientes negros. Don Leonardo saca de la olla un vaso lleno de líquido y lo pone a enfriar. Y descansa un momento.

2.3 Absorber, golpear, lavar, atar

SINOPSIS 5

Tercera fase: ingredientes y requisitos

Un cuy (*kuti qowi*)
Palangana
Hilo negro
Hebras hiladas hacia la izquierda

Prenda de la mujer ausente
Juego de ropas nuevas

SINOPSIS 6

Tercera fase: sinopsis del curso de la acción

1. Absorber con el cuy.
2. Dar vueltas a la izquierda en el patio.
3. Rezar con el libro de San Cipriano sobre la cocción.
4. Golpear al paciente con el libro de San Cipriano.
5. Beber la cocción.
6. Lavarse con la cocción.
7. Amarrar todos los platos.
8. Amarrar al paciente con hebras hiladas hacia la izquierda
9. Atar los platos al cuerpo del paciente.
10. Volverlo a golpear con el libro de San Cipriano.
11. Echar aliento sobre la cocción.

(1)-(2) Ahora el acontecer ritual cambia entre adentro y fuera. Don Leonardo había traído un *kuti qowi*; el pelaje del *kuti qowi* crece erizado, de alguna manera a contrapelo, hacia atrás, "de vuelta". Por eso los *kuti qowi* son especialmente apropiados para las mesas grises de devolución. José debe salir al patio, traer las ropas de su mujer Marta que había traído por mandato de Don Leonardo, y arrodillarse en el patio. Don Leonardo, rezando, coloca el hocico del cuy junto a la garganta de José, lo presiona; el cuy sofocado "absorbe". Después coloca junto a la garganta de José la prenda de su mujer y presiona el cuy contra ella; el cuy chupa la desgracia de Marta.

Luego con el *kuti qowi* se purifica cuidadosamente a José y Marta (esta última en forma de la prenda que está en el brazo de José). Sin

tocar a José, Don Leonardo pasa la mano sobre todo su cuerpo y reza en estrofas sin pausas.

ORACIÓN PARA LA PURIFICACIÓN CON EL CUY

1	*Kunan kaywan cambio, cambio, cambio,*	Ahora con esto cambio, cambio, cambio,
2	*phishqa viernes, phishqa martes*	cinco veces viernes, cinco veces martes,
3	*kay kuti qowiwan*	ahora, con ese *kuti qowi*
4	*runaj layqasqan,*	las brujerías realizadas por esa gente,
5	*runaj envidiasqan,*	la envidia de esa gente
6	*runaj maldicisqan,*	la maldición de esa gente,
7	*chaywan kutirachun,*	recaen con esto sobre ellos mismos;
8	*kay Josemanta, warmin-manta, wasinmanta,*	de José, de su mujer y de su casa,
9	*kunan kutirapuchun,*	ahora todo retorna,
10	*kay kuti qowiwan cambiayku-puchun;*	todo esto tiene que cambiar con este *kuti qowi*;
11	*paykajtaq salvakapunanpaj,*	por el contrario él tiene que salvarse,
12	*remediakapunanpaj,*	tiene que encontrar curación,
13	*cambio, cambio, cambio,*	cambio, cambio, cambio tiene que haber ahora,
14	*diablopichu,*	ya sea que (el enemigo) ande con el diablo
15	*may ñanpichu,*	o se encuentre de camino
16	*may anchanchupichu,*	o esté con el espíritu maligno del *anchanchu*,
17	*wañupunanpaj kunan, kuti, kuti, kuti,*	él debe morir ahora, de vuelta, de vuelta, de vuelta,
18	*tijra, tijra, tijra, kunan kuti ari,*	que se vuelque, que se vuel-que, que se vuelque esta vez,

19	*kunan sano kapunanpaj, k'uchi,*	para que él ahora esté bien y se vuelva sano,
20	*ni ima rabia, ni ima llaki,*	que no quede ahora ninguna rabia, ninguna preocupación,
21	*allin sonqoyoj kapunanpaj.*	para que él tenga un buen corazón.

Otra vez se relacionan muy estrechamente en esta plegaria los contenidos negros, grises y blancos: maldiciones negras contra los enemigos no nombrados, rechazo gris y devolución de todas sus posibles acciones de brujería, y súplicas blancas para la salud y bienestar de José.

Al final de la purificación con el cuy José todavía tiene que echar el aliento cinco veces sobre el hocico del animal, cinco veces en su nombre, cinco veces en el nombre de su mujer. Después, con el cuy en la mano derecha, Don Leonardo describe siete círculos hacia la izquierda en el patio mientras reza despacio. Se oye solamente una docena de repetidos *kuti kuti kuti*. José sigue a Don Leonardo paso a paso. De vuelta en la casa, Don Leonardo reza otra vez con el cuy sobre la *kuti mesa*, hace que José le eche el aliento en dos series de cinco veces, y lo envuelve otra vez –vivo– en la misma bolsita de lino en que Don Leonardo lo había traído.

(3)-(5) Inmediatamente después vamos todos nuevamente al patio, en la oscuridad de la noche. Don Leonardo toma el vaso con la cocción de espinos que antes había sacado de la olla, y también su valioso libro de San Cipriano, y sale afuera. Afuera, con el libro sobre el recipiente con la cocción, reza así:

ORACIÓN CON EL LIBRO DE SAN CIPRIANO SOBRE LA COCCIÓN

1	*Kunan ruwajpaj yawarnin,*	La sangre del autor,
2	*layqakujpaj yawarnin,*	la sangre del brujo,
3	*memorian, palabran,*	su memoria y su palabra,
4	*wawan, uywan,*	sus hijos y su ganado,
5	*animalninpaj, vacanpaj,*	sus animales, su vaca,
6	*tukuy ovejanpaj,*	también todas sus ovejas,

7	*qolqenpaj, tukuy trabajonpaj,*	su dinero y todo lo que hace,
8	*imata ruwan, payman kutichun,*	que su propia (brujería) recaiga (sobre todo eso),
9	*kunan kay San Cipriano,*	para eso está San Cipriano,
10	*phishqa viernes, phishqa martes,*	cinco veces viernes, cinco veces martes,
11	*qanchis martes, qanchis viernes*	siete veces martes, siete veces viernes,
12	*kuti, kuti, kuti,*	de vuelta, de vuelta, de vuelta,
13	*tijra, tijra, tijra!*	¡al revés, al revés ahora!

Esta plegaria expresa muy claramente lo que esa cocción significa como bebida: la sangre de los enemigos y de sus curanderos negros. De hecho es José el que ahora debe tomar esa bebida; tiene que vaciar el vaso de un solo trago (Cc-173):

> *Ujta tomaykorqonki, chaypaj yawarnin, contrariopaj yawarnin, memorian, palabran nispa, uj tomallaypi okoykukunaqa, jinallata, mana simipi kananchu.*
>
> Versión castellana:
>
> Eso se debe tomar de un solo golpe, es su sangre, la sangre del enemigo, su memoria y su palabra, eso se tiene que pensar, de un solo golpe se lo tiene que tragar, simplemente así, no se puede quedar en la lengua.

José bebe, se queja, se dibuja una mueca en su rostro, es lo que percibo a la tenue luz de la puerta abierta de la casa. También yo debo tomar esa bebida extraordinariamente amarga, y luego le devuelvo el vaso vacío a Don Leonardo. Él lo coloca en el piso, pues ahora necesita libertad de movimientos. Primero purifica a José con el libro de San Cipriano, exactamente igual que había hecho con el cuy. Después empieza a golpear a José. Lo golpea empuñando el libro de San Cipriano con la mano izquierda: en el pecho, en los brazos, en el estó-

mago, en los pies, en la espalda, en todas partes. Ciertamente no son golpes que duelan mucho, pero se escucha el azote desde lejos en la noche silenciosa. La escena dura minutos, así me parece. Don Leonardo explica esto (Tc-152):

> *Librowan k'upaj kani. Jorqon imatapas. Uma nanayta, mal soñakusqantapas, imatapas. Wakinta chaywan manchanata ñoqa wajtani!*
>
> Versión castellana:
>
> Eso hago siempre, golpear con el libro. Eso lo saca todo afuera. El dolor de cabeza, o los malos sueños, o lo que sea. ¡A otros los golpeo con esto que es un espanto!

Con un *chaylla* en tono de suspiro ("eso era todo"), Don Leonardo se detiene y regresamos a la choza.

(6) Don Leonardo había conseguido una gran palangana y vierte ahora en ella la cocción de la olla que estaba en el fuego. Y la lleva a otra vivienda[14]. José tiene que desvestirse totalmente, lavarse en la cocción desde la cabeza hasta la planta de los pies, y ponerse otra ropa. José había sido informado detalladamente y había traído una muda en un atado. La ropa que José se ha quitado debe ser lavada por una persona ajena. Se supone que a esas ropas está pegada la desgracia[15].

(7) Mientras José se lava en la cocción –está largo tiempo afuera–, en la casa, Don Leonardo amarra con torcel negro los platos, juntamen-

[14] El cambio del lugar de la acción se debe posiblemente a mi presencia. Don Leonardo (Cc-173): "*Igualla runaqa kanchis, pero chaypiqa imaymana manchakuj kanku imaymana pasawan. Waj wasipipas allillan, kaypipas allillan.* – Cierto que todos somos seres humanos, pero algunos tienen vergüenza, ya me ha pasado de todo. Es igualmente bueno hacerlo en otra vivienda igual que aquí."

[15] Cf. el gran parecido con el ritual "para alejar las penas y tristezas", MUNDO ANKARI 1.

te con sus correspondientes cruces de flores, y hace pequeños paquetes compactos.

(8)-(9) José regresa a la habitación vestido con ropa nueva. Se ríe. "*Allillan chay, allillanmi!* – Esto lo he hecho bien", dice. Ha dejado afuera en el patio la palangana utilizada con la cocción de espinos, tal como Don Leonardo le había ordenado. "Después te amarraré hacia la izquierda" (*lloqerqochipusqayki*), dice Don Leonardo amablemente, y le envuelve hebras hiladas hacia la izquierda en la muñeca izquierda y en el tobillo izquierdo, y sobre el tórax, del hombro derecho hacia el izquierdo, cruzándole el pecho por debajo del brazo izquierdo. La prenda de ropa de Marta es amarrada igualmente con hebras hiladas hacia la izquierda.

Pero eso no es todo lo que recibe José, amarrado, envuelto y atado. Los doce platos de lana de llama, amarrados en pequeños paquetes, son envueltos en el paño negro que sirvió como mantel de la mesa y amarrados al pecho de José: es para que absorban la desgracia. Se le coloca además bajo la chamarra los saquitos con el cuy y la prenda de su mujer amarrada con las hebras hiladas hacia la izquierda. Con todos esos paquetes en el cuerpo José se encuentra un tanto impedido en sus movimientos, pero sigue la exigencia de Don Leonardo de salir afuera al patio.

(10)-(11) Don Leonardo golpea nuevamente a José en todas partes con el libro, pero evita con todo cuidado aquellas partes donde José lleva el cuy vivo entre las ropas. José debe echar el aliento dos veces sobre el agua de espinos ya utilizada, y que ha quedado afuera, para después regresar a la casa. Bajo ninguna circunstancia debe volverse a mirar hacia fuera, ni siquiera una vez. Lo que ha lavado en el agua de espinos, podría retornar a él. Don Leonardo y yo vertimos dicha agua ya utilizada en una olla grande. Después, Don Leonardo se llevará la olla.

2.4 *Otras purificaciones, rasgadura de las hebras hiladas hacia la izquierda e incienso negro*

SINOPSIS 7

Cuarta fase: ingredientes y requisitos

Brasero con incienso
Misi aka (incienso negro)

Cuarta fase: sinopsis del curso de la acción

1. Preparación del brasero con incienso.
2. Colocación encima del *misi aka* (incienso negro).
3. Ahumado del paciente en el patio.
4. Tres vueltas hacia la izquierda en el patio con el brasero de incienso.
5. Purificación de todo el cuerpo con el cuy.
6. Absorber nuevamente con el cuy en la garganta.
7. Nueva exhalación con humo.
8. Otra vez tres vueltas en el patio.
9. Purificación con atado de lana de llama.
10. Purificación con el libro de San Cipriano.
11. Desgarrar las hebras hiladas hacia la izquierda.
12. Volver a desgarrar muchas veces.
13. Purificación con platos *qollu*.
14. Echar aliento sobre el libro de San Cipriano.

Con un gran número de otros gestos que significan purificar, alejar, desgarrar, arrojar, se cerrará el ritual de curación, cuando está a punto de cumplir sus cinco horas.

(1)-(4) Igual que en una mesa blanca, también en esta mesa gris se prepara el brasero con incienso. Pero no se coloca sobre la brasa los grumos de incienso color amarillo dorado, propios de las mesas blan-

cas, sino el incienso negro, también llamado *misi aka* (excremento de gato), porque el incienso negro tiene ese aspecto y huele también así. En una habitación el olor sería insoportable. Nosotros estamos en el patio. Ahora Don Leonardo le echa humo de cigarrillo a José, que todavía está tres veces amarrado hacia la izquierda y aún está cargado con diversos paquetes y con la prenda de su esposa atada hacia la izquierda. José es ahumado desde la cabeza hasta la planta de los pies, y por todos los lados. Después, Don Leonardo camina en el patio describiendo círculos hacia la izquierda, seguido de José. Don Leonardo levanta en alto el brasero con incienso, reza *kuti kuti*, el humo se desliza detrás de él y envuelve a José. Ya no son siete rondas hacia la izquierda –solamente tres–, de la misma manera que en una mesa blanca se daría tres vueltas, o tal vez seis o doce. El brasero con incienso, requisito por excelencia de la mesa blanca, es el que condiciona en este caso el número blanco de los círculos, desde luego guarnecido con incienso negro en una perspectiva ciertamente gris.

DON LEANOARDO EXPLICA LOS CÍRCULOS A LA IZQUIERDA CON EL INCIENSO NEGRO (Tc-152).

Muyunchis kanchapiqa. Kimsallata muyuna, kimsallata. Saumerio, chaypaj, ya inciensowan. Muyunchis ama rayupas, ama desgraciapas ruwasqanchismanta jap'inawanchispaj, envidiamanta contrarionchis arí azawanchis, lloq'ewanchá muyunku Josepaj sutillanpiwan. Jinaspa chayta arí kunanqa ñoqanchis lloq'emanta uyuspa kutiqochipuna arí, yana inciensowan.

Versión castellana:

Nos movemos haciendo círculos en el patio. Sólo se tiene que hacer la ronda tres veces, sólo tres veces, cuando se hace esta ronda con el incienso negro. Nos movemos en círculo para que no nos agarre el rayo a causa de nuestro proceder (negro) y para que no nos llegue ninguna desgracia. Con seguridad nuestros adversarios (también de esa manera) nos inciensan, probable-

mente han dado vueltas hacia la izquierda en nombre de José. Y ahora nosotros se lo devolvemos a ellos (a los enemigos), dando vueltas hacia la izquierda con incienso negro.

Aquí se aborda también la doble significación del *kuti:* para que no nos castigue el rayo, para que no nos llegue desgracia alguna (a causa de nuestra propia acción negra), y también para que la acción negra del otro le sea devuelta.

(5)-(10) Sigue un gran número de purificaciones, continuamente se purifica tanto a José como a su mujer, representada por el atado con la prenda. Primero una vez más con el cuy, que José lleva en un saquito bajo su ropa, y que le se sostiene junto la garganta para que le chupe todos los males. Después otra vez, cuando Don Leonardo recorre todo el cuerpo de José con el brasero humeante de incienso, antes de dar otra vez con él tres vueltas en el patio con el brasero de incienso. José es purificado también con el atado de los doce platos –que hasta ahora también llevaba él en el cuerpo– y nuevamente con el libro de San Cipriano, todo esto en el patio, en mitad de la noche, entre el murmullo de *kuti kuti, tijra, tijra, cambio, cambio* y envueltos por el humo picante e insoportable de la *misi aka,* el excremento de gato o incienso negro (que es una resina).

(11)-(12) Ahora José ya sólo lleva dos envoltorios en el cuerpo, la prenda de su mujer y el atado con los dos *qollu*-platos de lana de oveja. Sigue también triplemente amarrado con las hebras hiladas hacia la izquierda. Con fuertes y expresivos gestos Don Leonardo se las arranca de la muñeca izquierda, de la muñeca derecha, del pecho. Saca todavía un pequeño ovillo de hebras hiladas hacia la izquierda y lo rompe incontables veces delante de José, delante de su frente, de su pecho, de su estómago, de sus rodillas, de sus pies, junto a cada uno de sus hombros, recorriendo su espalda de arriba abajo. Después se rasga las hebras hiladas hacia la izquierda que están en el atado de la prenda de su mujer y también se los despedaza muchas veces sobre dicho atado.

(13)-(14) Don Leonardo lleva a cabo la última limpieza con el atado del *qollu*, por supuesto una vez más con todo cuidado, de la cabeza hasta la planta del pie. Al final de la curación José echa el

aliento por última vez –tres veces para él, tres veces para su esposa– sobre el libro de San Cipriano, que ahora está en la mano derecha de Don Leonardo. El número tres y la mano derecha señalizan el cierre de lo negro y de lo gris y el tránsito a lo blanco.

2.5 Remoción de la brujería gris de tipo kuti

Todavía esa misma noche, después del ritual, Don Leonardo tiene un largo camino por delante. Debe subir a una determinada apacheta que queda a la izquierda de su comunidad. Todo lo que resta de esa curación *kuti* debe ser llevado por Don Leonardo, además de alcohol puro para la *ch'alla* del lugar sagrado. Hé aquí lo que carga Don Leonardo:

- El atado con los doce platos de lana de llama.
- El atado con los dos platos de lana de oveja.
- El saquillo con el *kuti-qowi.*
- La olla de barro con el paquete de ingredientes para la cocción.
- La palangana que utilizamos para el lavado.
- La olla que habíamos llenado con el agua de espinos utilizada.
- El vaso con el que José bebió la cocción.
- Un paquete pequeño con todos las hebras hiladas hacia la izquierda rasgadas, cuidadosamente reunidas.
- Los restos enfriados del carbón de leña con incienso negro.
- Un paquete con los restos de coca mascada, colillas de cigarrillo y ceniza que se había caído durante la curación.
- Una botella con alcohol puro.

Es una buena cantidad de elementos grises la que Don Leonardo debe llevar a la apacheta que está a la "izquierda". Informaremos de lo que sucedió allá arriba con las propias palabras de Don Leonardo (Tc-152):

> *Ama runaj rikusqan tutapuni apana, apura apana, amaraj sut'iyamuchiajtin, apana alto apacheta pataman, lloq'e ladupiqa puni ñoqanchismantaqa kaypi churana, mana runaj puri-*

sqanpi, apacheta paka k'uchukunapi, mana runaj pasasqanpi churana, ñanmanata tumpa ladokunapi churana.

Q'alata chayman apapuni, ununtinta, qowinta. Chayta jinallata mast'aykuna, unuta patapi jich'aykupuna. Mast'asqata saqepuni. Jallp'a ukhuman p'ampaykuyman astawan jinachá kaponqaqa. Chaypi sapa p'unchay kakuchianqa, chaymanjina sonqonqa sut'iraponqa p'unchaymanta p'unchayman jina.

Kaskan galonerapas, mankapas, vasopas manallataj kayman kutimunmanchu. Uj runa pasanman puni. Kay vasollapas kanman. Hayy! Vaso kasqa, nispa joqarikusuan. Kusisqa winaykukusun chayta. Chaywan arí riponqa llaki q'ala, tukuy ima desgracia, paypaj llakin cambiakapun arí. Chaymanta ama imatapas joqarikunachu, qolqetapas, mosoj mantakunata ima, allin p'achakunata mana joqarikunachu. Chay joqarikuy q'ala llakiyoj imapas wañuponqa, chay arí.

Cigarrillopas quedapullantaj, uj bolsitakajtaqa apani. Qowikajtaqa mana wañuchinachu. Kikinpi kacharparipuna, bolsanta jorqopuna. Chaymanta chayqa maymanchá ripun, imanan chari.

Chaymantaqa lugarkunata purowan ch'allarispa chay Joseta aswan kunan recibikupunkichis nispa ninaqa. Kay alcohol-pasqa kasqan kay ladupi quedapun. Chay, arí.

Versión castellana:

Se debe llevar en la noche (los elementos grises), cuando la gente no lo ve a uno; se los debe llevar muy rápido antes de que amanezca. Se los debe llevar arriba a una apacheta, la que queda a la izquierda de nuestra propia comunidad. Allá se debe colocar en el suelo, en un lugar por el que nadie pasa, en un rincón oculto de la apacheta por el que la gente no camina, allá se debe colocar, así un poco alejado del camino.

Todo lo he llevado allá arriba, incluyendo el agua de las espinas, incluyendo el cuy. Se lo debe depositar (en el suelo) tal como está, y encima echar agua. Y así como se lo ha depositado, así se tiene que quedar. Si yo lo enterrara, entonces la cosa se pondría todavía mucho peor. Así pues, allá está, y así día tras día habrá más claridad en su corazón (el de José).

Tampoco la olla (con la cocción de espinos usada) debe regresar más a la casa, ni la olla de barro, ni el vaso. Siempre podría ocurrir que (a pesar de las precauciones) alguien pasara por allá. Y ahí el vaso podría estar (a la vista). "¡Ajá! Aquí hay un vaso", así podría exclamar él, lo podría levantar y se lo podría apropiar. Con eso podría irse también la preocupación, todo, toda la desgracia y la preocupación (de José) se transformaría. En ningún caso se debe levantar algo así, ningún dinero, ningún paño nuevo, ninguna prenda de vestir en buen estado, no se debe levantar nada. Quien levante eso (y se lo lleve) morirá lleno de preocupación y desgracia, así no más es.

También se deja allí los restos de cigarrillos, eso lo he llevado en una bolsita. En lo que respecta al cuy, no se puede matar. Ahí mismo hay que dejarlo libre, solamente sacarlo de su saquito. Después él corre libremente, a algún lado, quién sabe lo que hace.

Después se debe hacer una *ch'alla* con alcohol puro para el lugar sagrado. "Ustedes recibirán esto de la mejor manera para José", así se debe rezar. También (el resto del alcohol) queda allá en el lugar. Así pues.

Dejar los *kuti*-elementos allá arriba expuestos al viento y al tiempo (con lo que, como lo expresa tan lindamente Don Leonardo, el corazón de José día tras día se volverá más claro) es bastante usual. Sin embargo, es más frecuente dejarlo en un cruce de caminos[16]. Todavía

[16] Cfr. MUNDO ANKARI 1.

no llevaba yo mucho tiempo en la región Kallawaya cuando vine de La Paz con el todoterreno. En el último paso antes del desvío a Charazani, allí donde terminaba la senda pavimentada, vi algo muy llamativo que yacía en el camino. Me paré, bajé y lo observé. Eran pequeños atados amarrados en un paño gris, cáscaras de naranja, colillas de cigarrillo, bolitas de algo verde (coca mascada)... En aquel entonces yo no entendía todavía en absoluto qué podía ser eso. Había llevado conmigo a un médico Kallawaya. "Qué es pues esto", quise saber. "Oh, nada, nada", dijo él visiblemente incómodo, y no insistí. Naturalmente hoy sé lo que era: un conjunto de elementos grises dejados a la altura de una apacheta en el cruce de un camino.

3. Mesas grises comparadas

Para documentar la amplitud de la variación y la diversidad ritual, pero también para dejar claro cuál es el "núcleo" de la mesa gris Kallawaya para defenderse después de la realización de una brujería, presento a continuación, en breve resumen, otros dos ejemplos de rituales *kuti* en los que he participado, y los completo con algunas explicaciones acerca de mesas grises, tomadas de las enseñanzas de mis maestros Kallawayas.

3.1 El kutichi *de Fernando Mamani*[17]

Esta *mesa kutichi* (Cc-169) había sido precedida, por encargo de la familia de Juana, por una aniquilación negra del enemigo: acuchillamiento del enemigo bajo la forma de una muñeca, cocimiento del enemigo en la forma de un sapo. Don Fernando destina el primer día negro (martes o viernes) después de dicha ejecución, para un *kutichi*,

[17] *Kuti, kutichi, kutichina* son utilizados entre los Kallawayas como sinónimos. Su significación es siempre "hacer volver". Utilizo siempre el término que el propio Kallawaya de turno le da a su mesa gris.

para que la desgracia (la brujería) no recaiga sobre la familia de Juana (o sobre él, el curandero negro) y para que cualquier cosa que los enemigos pudieran haber realizado en forma de contra-rituales negros, retornen a ellos mismos. También aquí el *kutichi* volvía a tener una doble significación: por una parte la devolución de la desgracia que podría generarse por los propios rituales negros, y por otra la devolución de los rituales negros ajenos.

El ritual de curación gris de Fernando Mamani se lleva a cabo en diez fases rituales diferenciables (cf. Sinopsis 8).

SINOPSIS 8

Kutichi *II: sinopsis del curso de la acción*

1. Preparación de la protección.
2. Preparación de una *kuti mesa.*
3. Preparación de una cocción de espinos.
4. Amarrar hebras hiladas hacia la izquierda, lavarse y beber.
5. Colocar la *kuti mesa* en el cuerpo del paciente.
6. Purificación con el cuy y el atado *kuti.*
7. Rasgar las hebras hiladas hacia la izquierda.
8. Inhalación del alma del curandero.
9. Ejercicios rituales a la orilla del río.

(1) Es martes, todavía de día. Don Fernando empieza por preparar, con algodón blanco, una especie de amuleto protector. Se trata –como dejan ver los ingredientes que aquí se depositan y como da a entender la oración– de una protección contra las brujerías (*layqerios*).

Ingredientes para la preparación de protección

Wayrurus
Kuti waynito ("nuez arrugada")
Pedazitos de estrella de mar seca
Kuti kutis
T'ojllu (nuez en forma de calavera)
K'uru (concha de caracol pequeño)

ORACIÓN DURANTE LA PREPARACIÓN DE LA PROTECCIÓN

1	*Q'ala ripunan kaymanta,*	Todo debe irse fuera de aquí,
2	*q'ala layqerios,*	todas las brujerías,
3	*kunanqa viernes, martes, viernes, martes,*	viernes, martes, viernes, martes,
4	*kuti, kuti, kuti, layqa kuti,*	de vuelta, de vuelta, de vuelta, de vuelta la brujería, de vuelta,
5	*onqona kuti, onqona kuti,*	de vuelta la enfermedad,
6	*kuti waynito,*	que el huainito de devolución
7	*corazonman waykunki,*	anide en su corazón,
8	*compañarinki,*	que la acompañe,
9	*kay wayruru sonqonpi compañan,*	que este *wayruru* la acompañe en su corazón,
10	*ni diablo, ni ima,*	ningún diablo, ningún otro (peligro),
11	*qolqeyoj kanqa,*	por el contrario ella va a tener dinero,
12	*tukuy imayoj kanqa,*	y todo tipo (de bienestar),
13	*kunan martes,*	hoy es martes:
14	*kayqa maldicion contrariopaj,*	un día para maldición y contradicción,
15	*mana kayqa sumajchu,*	(por eso) no es para algo bueno,

16	*mana sumaj suertechu,*	esto aquí no es para cosas buenas o para buena suerte,
17	*mana kayqa, maldicion contrariopaj,*	es para contrarrestar la maldición,
18	*payta compañanki astaki,*	y que en ese sentido la acompañe en todo momento,
19	*qan kanki kuti waynito...*	tú, tú que eres un *kuti*, un huainito de devolución...

Lo que don Fernando está preparando es una especie de amuleto de protección; la pequeña calavera debe intimidar a los curanderos y curanderas negros, los ingredientes *kuti* (atrás) deben devolverles la mesa negra y sus consecuencias a los enemigos. No es –como deja ver la oración– una preparación de amuleto para cosas buenas; es algo contra la maldición. ¿Cuál y cuya maldición? Esto es lo que diferencia la *kuti mesa* sólo en mínimos detalles (cf. infra). Ya se trate de la mesa negra hecha por nosotros mismos o de la realizada por otros, para una y otra vale el *kuti kuti kuti* (de vuelta). En el caso de una acción negra ajena, la maldición nos fue enviada a nosotros. Y la dirección debe ser *kuti*, al revés, de vuelta; es decir que debe volver a su origen, recaer sobre sus autores. En el otro caso (ritual negro propio) le hemos enviado las maldiciones al enemigo, y eso no debe recaer sobre nosotros, en este caso nuestro *kuti* debe ser un movimiento de retorno y así redirigir el peligro de la mesa negra realizada... Y la pequeña preparación gris, en algodón blanco, es protección de ambos peligros. La protección y resistencia son constituidas por los ingredientes y por la oración. La preparación de protección es amarrada en un paño blanco. Juana debe llevarla siempre consigo.

(2) Después de la preparación de la protección Don Fernando extiende un paño oscuro en el suelo, prepara dos platos de lana de llama gris, coloca en cada uno de ellos cinco hojas de coca (en ramito y con la cara "buena" hacia arriba) así como muchos ingredientes escogidos antes con cuidado de entre la mezcla de *yana mesa.* Del ovillo de lana del hilo hilado hacia la izquierda (*lloq'e q'aytu*) se arrancan cinco pedazos cortos y uno largo, y se los coloca sobre los platos en una

determinada forma (cf. Ilustración 20). El hilo largo es para el cuerpo de la paciente, los cinco cortos para su cuello, su muñeca y su tobillo. Pero antes de amarrarla se lleva a cabo un lavatorio.

(3) Don Fernando ha traído un gran atado de *kuti*-plantas[18], que introduce en una olla (cf. Ilustración 21). Se las cuece en agua durante una hora. Mientras enfría un poco el agua, Don Fernando completa todavía los platos con otros ingredientes. Rezando, dibuja círculos sobre ellos con la pata de una comadreja. Este apéndice disecado tiene gran significación para Don Fernando; para él tiene una gran fuerza *kuti*, simboliza una horrible pestilencia. Se puede entender muy bien ese significado simbólico si se ha olido alguna vez el olor de una comadreja: la reacción inmediata es dar la vuelta y echar a correr.

La mayor parte del agua de espinos revierte en una palangana. Además con eso se llena cuatro vasos.

(4) Todo está preparado para el lavatorio. Pero primero se tiene que amarrar a la paciente con el hilo torcido a la izquierda: pecho, garganta, muñecas, tobillos. Después ella se lava en la cocción: manos, antebrazos, cuello, rostro, piernas, pies. También se tiene que lavar la boca. La paciente debe tomar un sorbo de uno de los cuatro vasos con agua de espinos, debe lavarse bien la boca y escupir el agua después en la palangana, cinco veces. Luego Don Fernando reza con la pata de la comadreja sobre el segundo vaso, y se lo da a beber a la paciente. También él bebe agua de espinos, también yo debo beber un vaso. Quejándose y suspirando –de forma muy expresiva– Don Fernando toma el agua. Esta bebida no sabe nada mal, así lo siento, amarga y picante.

(5) Ahora se amarran los platos con hebras hiladas hacia la izquierda. Con uno en cada mano, Don Fernando reza delante de la puerta abierta. "Cinco, *kuti kuti*, viernes, martes", tal es el estribillo de su plegaria. De la misma manera reza también delante de la puerta con el cuy en un saquillo de lino: "*kuti kuti kuti, layqerios: kuti!* (de vuelta, de vuelta, de vuelta la brujería, ¡de vuelta!"). A la paciente se le coloca en el pecho, debajo de la ropa, ambos platos y el saquillo con el cuy

[18] *Kuti*-plantas son plantas de espinos, cactus puntiagudos, retamas... Todo lo que sirve para la preparación de la cocción, para lavar en la mesas grises.

vivo. Allí descansan un buen rato el animal y los platos, y le chupan toda la desgracia. Para la mesa gris Don Fernando utiliza un cuy gris.

(6) Finalmente el médico purifica a la paciente con el cuy, repasando suavemente todo su cuerpo con el contenido de ese saquillo, sin tocarla, y hace lo mismo con los dos atados de platos. Mientras tanto, Juana debe cerrar los ojos.

(7) Luego, Don Fernando rompe una tras otra todas las hebras hiladas hacia la izquierda que están en el cuerpo de la paciente. Con esas hebras hiladas hacia la izquierda va por la habitación y las sigue rasgando en pequeños pedazos que distribuye sobre la estera, la mesa, bajo las vigas del techo, en todas partes. "*Lloqe, lloqe, kuti*", se repite innumerables veces: "afuera, a la izquierda, de vuelta". También yo estoy involucrada en ello: se rasgan hebras hiladas hacia la izquierda delante de mí y delante de mi grabadora, y Don Fernando reza así:

KUTI-ORACIÓN PARA EL APARATO GRABADOR

1	*A ver, ama llakikunkichu, grabadora,*	No tengas ninguna pena, grabadora,
2	*sumajta grabanki tukuyta,*	graba todo bien,
3	*jampichiani qanta,*	ahora yo te curo,
4	*dueñoykita kunanqa suerte cambiachiani,*	a tu dueña le estoy trayendo suerte,
5	*kutichichiani, kuti kuti kuti...*	haz que todo (mal) regrese, de vuelta, de vuelta, de vuelta...

(8) Luego, la paciente debe arrodillarse, siempre con los ojos cerrados, con el rostro en dirección a la salida del sol. El médico se inclina sobre ella, aprieta la boca sobre su cabeza y le exhala con fuerza por tres veces su alma de curandero: "*Ñoqa kani yachaj, jampikuj kani, chay samayniyta payman qochiarqani, animonman; kayta animon llojsin ñoqanchispajqa* – Yo soy un sabio, soy un curandero, le he dado mi aliento a su alma, entre nosotros el alma sale hacia fuera (de la boca, de la respiración)". Así lo explicaba Don Fernando (Tc-146).

(9) Para terminar falta envolver todo lo que después Don Fernando llevará al río. Con el agua de espinas que está en la palangana se llena una olla, él habrá de echar ese brebaje al río. Se empaqueta los platos amarrados, todos los desechos (los trozos de hebras hiladas hacia la izquierda, la coca mascada, etc.) y el cuy. Don Fernando carga todo en la espalda y parte cuando aún no ha anochecido. No lo acompañé al río. El desarrollo del ritual y lo que ocurrió allá en el río lo describe el propio Don Fernando (Tc-146).

DON FERNANDO INFORMA DE LA ACCIÓN GRIS EN EL RÍO

Wasipi payta picharpariniña lloq'ewan, makin watawa, lliju tukuy cuerpon t'ipisqa, uman t'ipisqa, tukuy ima.

Entonces bañarqokun, jinaspa kikinmanta jampita tomachini-llataj.

Ñoqa llijuta apapuni.

mesakaj preparasqa cuerponpi.

Chaytaqa ñoqa kanaykuni, chaytaqa kanaykuni, manaraj unuta wijch'unirajchu, mayu cantupi kanaykuni.

Apuraditullata chaytaqa ruwana, locota ruwarqona, llaki, mana tardanachu, porque chayqa llaki, llaki, mana ni akullinapaschu, locotapuni kanaykuni, alcohol purowan jich'akuspa.

Chiqakajmantataj mari chay unuta choqaykupuni, mayu corrien-teman, chaka wichay ladupi.

Chiqamantataj mari qowita nani, kay maldicionkunapaj sutinpi, kuchurparini, lloq'e makiwan llijuta ch'allarparini. Mayuman waykupun.

Mana qhepaman qhawarikuspa jampuni pacha. Kaynej senqamantaña rumipiwan picharkurikuspa choqapunillataj. Mana qhepaman qhawarikuspa juchuytawan ch'allarikuniraj. Maldicion diabloman kunan kutichun, kutichun chayman nispa. Viernes, martes, viernes, martes, kutiy lloq'e diablos, lloq'e herejes, porque hereje layqaqa, jina chayqa, tukuynintinpaj valin chayqa, ñoqantinpaj valin. Mana akullispa puni, simiypichà coca akullisqaqa kutimunmanqa. Chaymanta mana puni akullinaychu.

Ch'allarparini, jinaspa jampuni, kaynej ladupiraj akullikuni. Despues Gerardo Tapia sayachiasqa chaypi, suerte mari nini. Chaywan akullikuyku, cigarroy karqan, cocay karqan. Imanaspataj chayman purerqankiri? Wawakunan onkochian ujuwan chari, niwan.

Arí, truchaman jamusqayku wawa aparisqa. Chaypi urmasqa. Onkon. Chaypaj apamurqani trocata, chaymanta kayman wijch'uj jamorqani, nini. Akulliripuway suertepaj, nini. Rikuwan. Chaymanta sayamun. Qhawakupun.

Versión castellana:

En la choza todavía he purificado a Juana con hebras hiladas hacia la izquierda, con las que sus manos estaban amarradas, se las rasgó (delante) de todo su cuerpo, (delante de) su cabeza, en todas partes.

Después ella se lavó. Luego le he dado de la misma (agua de espinas), le di un trago saludable.

Después me lo llevé todo.

La mesa preparada (de dos platos) estaba también en su cuerpo.

Todo eso he quemado, lo quemé a la orilla del río, antes de echar al río el agua de espinas.

Todo eso se debe hacer con rapidez, con mucha rapidez, se trata de un *llaki* (preocupación, desgracia), ahí no se permite obrar con lentitud, pues se trata de la desgracia (con la que se ha estado en contacto). Desgracia. No se debe ni siquiera mascar coca. Lo he rociado con alcohol puro y lo he quemado rápidamente.

Y después he vaciado el agua de espinas a la corriente del río, encima del puente.

Y después (he sacado) el cuy en nombre de la maldición (que se trata de alejar), le he cortado (el cuello) y por todos lados he rociado su sangre con la mano izquierda. El (animal) también es arrojado después al río[19] .

Después he regresado sin mirar atrás. Una vez llegado al punto más alto, me he purificado con una piedra y la he arrojado. Después he hecho una pequeña *ch'alla*, sin volver atrás la mirada. "Que la maldición regrese al diablo, ¡que regrese a él!", así he rezado. "Viernes, martes, viernes, martes, que regrese al diablo, a la parte izquierda, al hereje de la izquierda". Hereje, se refiere al brujo. Así se debe hacer, y esto tiene efecto para todos los casos, también es bueno para mí mismo. Durante ese proceso no se debe mascar coca, la coca en mi boca podría hacer que recayera sobre mí mismo (al regresar con ella después de este quehacer). Por eso no puedo mascar coca.

He hecho la *ch'alla* y luego he regresado, y sólo después he mascado coca. Y en ese lugar se presentó después el Gerardo

[19] En la curación, Don Fernando había dicho que él ataría uno de los dos platos al animal y que así, vivo, lo arrojaría al río; éstas parecen ser, pues, múltiples posibilidades de acción.

Tapia. "Esto trae suerte", pensé para mí[20]. Junto con él he mascado coca. Yo tenía cigarrillos, tenía coca (y le ofrecí). "¿Qué has hecho para que hayas venido hasta aquí?" (me preguntó). "Tal vez tus niños están enfermos con tos", me dijo.

"Sí" (le respondí). "Fui a pescar truchas y llevé a mi hijo. Y ahí él se cayó y se ha enfermado. Y para eso (para sanarlo) he traído aquí la *troca* (la preparación para cambiar a una situación de salud); he venido aquí para arrojar esto". Y le he dicho: "masca ahora coca para que (mi curación) tenga éxito". ¡Él me había visto! Por eso se había quedado parado. Me había estado observando.

El informe de Don Fernando contiene algunos detalles importantes. Primero, reconocemos muchos de los gestos rituales que ya nos son familiares gracias a otra mesa gris, la del "ritual para alejar penas y tristezas"[21]. Luego, el encuentro con Gerardo muestra que, como curandero, uno siempre está un tanto obligado a defenderse cuando es observado en un viernes o martes en el río. Gerardo es también un curandero Kallawaya, él sabe, y no se le puede hacer creer que Fernando justo en ese día y a esa hora haya ido a pescar. Pero lo que Fernando le presenta como excusa es también compatible con ese día. Un niño se ha caído. Con la caída, o con otro susto, perdemos el alma y nos enfermamos. El curandero debe hacer una *troca*, un cambio[22]. Y mientras Don Fernando "embellece" un poco su accionar con esa versión, ambos curanderos Kallawayas mascan coca y fuman cigarrillos, como exige la etiqueta ritual de un encuentro así.

[20] Don Fernando me enseñó que si al regresar uno se encuentra con un varón, eso trae suerte; si el encuentro es con una mujer, eso significa mala suerte.

[21] Cf. MUNDO ANKARI 1.

[22] Cf. MUNDO ANKARI 2, Capítulo 10.

3.2 Pablo Martínez: curandero negro y cristiano piadoso

Pablo Martínez es un cristiano muy piadoso. Habla mucho de la Biblia y de Dios y constantemente tiene en la boca expresiones piadosas: "Dios nuestro señor ya sabrá...". Lo conozco de tres rituales y cuatro detallados testimonios informativos. En largas conversaciones ya me ha expuesto que en la Biblia, en principio, no hay otra cosa que lo que él realiza como curandero Kallawaya. Sin embargo, siente que hay cierta tensión entre su papel como ritualista de los lugares sagrados y como miembro de la Iglesia. Por eso, aclara, sólo quisiera seguir curando (ofreciendo sacrificios a los númenes "paganos" de los lugares sagrados) uno o dos años más; después su hijo puede sustituirlo, pues a él le ha enseñado todo. Pero su hijo está también expuesto a la misma tensión potencial, ya que es curandero y catequista. Pero él no encuentra en ello ningún tipo de contradicción, al igual que su padre: en la cima de la montaña sagrada del Esqani él canta cánticos cristianos y después presenta huevos de Ankari y fetos de llama al espíritu poseedor de la montaña y encuentra que todo es una misma cosa (Tc-186)[23].

La prioridad que Don Pablo parece reconocerle a la fe cristiana (en la medida en que se puede creer lo que dice[24]), se puede ver cuando en una mesa negra él dirige sus peticiones de licencia y permiso de actuación a Dios, María y Jesús, como ocurre en las mesas blancas. Pero no sólo les pide permiso para su acción ritual –en beneficio del cliente Pedro– a Dios, Jesús y María, sino también a su montaña protectora, la cumbre sagrada del Esqani, y a las fuentes de los lugares sagrados ("princesas") habitadas por seres espirituales.

KUTI-ORACIÓN: LICENCIA DE DIOS, MARÍA Y LOS LUGARES SAGRADOS

1	*Kay kachia cabildo,*	Santuarios de este lugar,
2	*uywiri Pachamama, tierra*	tú que nos alimentas,

[23] Las múltiples relaciones que en la región Kallawaya abordan contenidos de fe católicos y contenidos religiosos andinos autóctonos es un tema reservado todavía a un trabajo má detallado.

[24] Puede tratarse también de un componente de la autopresentación que intenta tener en cuenta lo que él supone que es una posición mía.

	María,	Pachamama, tierra María,
3	*chay enemigo kay Pedrota imatataj ruwanchu,*	el enemigo le ha hecho algo a Pedro,
4	*icha manachu,*	o tal vez no,
5	*qankuna yachankichisña.*	ustedes ya lo saben mejor,
6	*Kunan imaynataj, mallku Esqani,*	cómo es eso, señora cumbre del Esqani,
7	*ñoqa servicioyki kani,*	aquí estoy como tu servidor,
8	*kay favorta ruwariway arí,*	yo les pido un favor,
9	*perdon kachun...*	que haya perdón...
10	*qhespichiwayku...*	sálvennos ahora...
11	*Dios, espiritu santo,*	Dios y Espíritu Santo,
12	*yayayku, janaj pachakunajta,*	Padre Nuestro que estás en el cielo,
13	*sutiyki much'asqa kachun (...)*	santificado sea tu nombre (...)
14	*Amen, Jesus.*	Amén, Jesús.
15	*Much'aykusqayki, María (...)*	Bendita seas tú María (...)
16	*Amen, Jesus.*	Amén, Jesús.
17	*Iniñi (...)*	Creo en Dios todopoderoso (...)
18	*Favor kachun arí,*	favorézcanme,
19	*t'alla mayormanta mana llojsij qan kanki,*	Fuente-princesa que estás vigente por toda una vida,
20	*qanmi chunka iskayniyoj t'alla,*	tú doce veces princesa,
21	*mayormanta mana llojsij t'alla,*	tú nunca te separas de tu función,
22	*qanpas, servicio maranimanta,*	y tú, *servicio marani,*
23	*mana llojsij kallankitaj,*	tú también sirves para toda la vida,
24	*mallku Esqani,*	Señor Esqani,
25	*uj favorta ruwariwaychis,*	hazme un favor ahora,
26	*kay Pedrota imataj chari ruwanku,*	a Pedro ellos le han hecho algo,
27	*imatachá phujllanku,*	le han hecho alguna mala jugada,

28	*chayta ñoqa ruwarisaj,*	(por eso) yo hago esto ahora,
29	*recomendarikusqayki,*	se lo recomiendo ahora a ustedes,
30	*kay lloq'e makiywan ruwaripusaj,*	estoy haciendo esto con mi mano izquierda, que la desgracia no quede en su cuerpo,
31	*ama chay desgracia cuerponpi kachunchu,*	que la desgracia no quede en su cuerpo,
32	*chay favorta ruwariwaychis, arí,*	les pido que cumplan éste mi deseo,
33	*Pachamama, tierra María,*	Pachamama, tierra María,
34	*mallku Esqani, kay favor kachun.*	Señor Esqani que este favor (me) sea concedido.

Llama la atención que en esta oración se acude a los númenes autóctonos de la religión andina, a las divinidades "paganas", con peticiones bien concretas de aceptación y permiso para su acción gris, solicitudes que incluyen la especial situación de curación (la situación del cliente Pedro y sus enemigos), mientras que lo cristiano aparece más en "fórmulas", en forma del Padrenuestro, del Avemaría, del Credo. Pero a Dios Padre, al Hijo y al Espíritu Santo no se les pide ningún tipo de cosas concretas, sólo se yuxtapone "veneraciones", una tras otra, en lenguaje rápido. Las oraciones a los númenes andinos aparecen más lentamente, paso a paso, y con tono y variación. Sin embargo en la imagen de la tierra –"Pachamama" y "Tierra María"– ambos mundos religiosos parecen relacionarse de manera indiferenciada, como suele ocurrir en las plegarias Kallawayas[25].

Como la instancia suprema de invocación autóctona aparece una y otra vea en Pablo el Esqani. El Esqani es una montaña sagrada de la región, asignada a su comunidad, para todos los habitantes de su comunidad es el más importante lugar sagrado, de la misma manera que para los habitantes de Curva es el Akamani o para los pobladores

[25] Cf. también las oraciones blancas en MUNDO ANKARI 2.

de Inca y Huata Huata es el Atichamán. Esta montaña tan venerada es un *marani* para toda la vida. *Marani* (aymara) tiene el mismo significado que la designación quechua *watayoq:* el *watayoq* ("el dueño del año") es la cumbre elegida, a través de la coca o de las carta, como potestad protectora para un determinado año. Pero el Esqani es el señor protector del año para todos los tiempos, y en esto consiste su elevadísima situación. Las fuentes deben brotar del Esqani, las fuentes son habitáculos de los númenes –Pablo las llama *t'alla*, princesas–, y ellas, espíritus y propietarios de las fuentes, son princesas del año para todos los tiempos[26]. También el *servicio* –el servidor, el Ankari– del *marani* está siempre en ejercicio, al lado del cambiante *marani.*

Sólo después de esta larga plegaria introductoria de veneración a Dios y al Hijo, a la madre de Dios y al Espíritu Santo –así como a la sagrada montaña del Esqani con sus fuentes-princesas–, recién entonces empieza Pablo con la *kuti-mesa* gris.

Él comienza con el tejido de un hilo torcido a la izquierda y la preparación de dos *kuti*-platos de lana de oveja negra, en los que coloca unas flores muy hermosas, de un rojo incandescente (que no he podido identificar), pedazos de cactus, flores de cactus, plantas de espinas y retama, así como variados excrementos negros de vaca, oveja y chancho. Con los hilos torcidos a la izquierda se amarran los platos y se los ata a la muñeca y el tobillo izquierdos del paciente, Pedro, del que hay que alejar y devolver toda desgracia y brujería. El Kallawaya prepara después una cocción de plantas de espinas, cactus y retama, y hace que Pedro se lave en ella. Él desgarra innumerables veces delante de Pedro las hebras hiladas hacia la izquierda (sin envolverlo con ellas), primero delante de la cabeza, después delante del cuello, del pecho, del estómago, etc., y así por todo el cuerpo. Mientras el camina por la habitación, desgarra las hebras hiladas hacia la izquierda sobre los muebles, sobre la reserva de papas, las vigas del techo y el depósito de leña, todos gestos "izquierdos" de purificación. Pedro es también purificado en la forma acostumbrada con el *kuti*-atado que él llevaba en el cuerpo. Después Don Pablo sujeta por un momento el *kuti*-atado bajo

[26] Respecto de las *t'alla*, princesas, fuentes, cf. también la explicación de Marcos Apaza en MUNDO ANKARI 2, Capítulo 5, Cuadro 5.

el pie izquierdo (cf. Ilustración 22). Todos los elementos izquierdos (agua de espinas usada, hebras hiladas hacia la izquierda desgarradas, *kuti*-platos, etc.) son bendecidos con cinco señales de la cruz hechas con la mano izquierda ("en nombre del Padre y del Hijo..."), ahumados por la izquierda y después llevados por Don Pablo a un cruce de caminos.

Todo lo que puede causar daño, la mesa negra realizada por uno mismo o la acción negra de los enemigos de Pedro contra él, es entregado, bajo la invocación de la montaña "pagana" del Esqani, al "diablo Ankari" y a Judas Iscariote:

KUTI-ORACIÓN: A JUDAS Y AL DIABLO-ANKARI

1	*Qollu kunanqa, qollu,*	Ahora fracaso y perdición,
2	*payman kunanqa kutinqa chay desgracia*	que la desgracia vuelva a él ahora,
3	*ruwakusqan kunan,*	(la desgracia) que él ha preparado,
4	*kay mallku Esqani,*	señor de la cumbre del Esqani,
5	*uywiri Esqani,*	Esqani, tú que nos alimentas,
6	*payña kunanqa imaynamanpas acertanqa,*	(el Esqani) pondrá las cosas en su lugar,
7	*kutikatichinqa*	se preocupará por la devolución (de la desgracia),
8	*kay apachetamantataj ñoqa recomendaykusaj*	desde la altura de la apacheta
9	*kunan kay diablo Ankariman,*	se lo voy a recomendar ahora al diablo Ankari,
10	*jap'iykuchichun,*	que él se preocupe de que (el enemigo) sea atrapado,
11	*chunka iskayniyoj diablo Ankariman,*	al doce veces diablo Ankari,
12	*Judas Escareteman entreganqa.*	ahora (el enemigo) será entregado a Judas Iscariote.

Así fue como, invocando a los númenes buenos de ambos mundos religiosos, del cristiano y del andino, se les entregó la tarea del *kuti* –el "afuera" y el "vuelta atrás"– a figuras malignas, igualmente de ambos mundos religiosos.

3.3 Enseñanzas grises Kallawayas para la defensa de los efectos retroactivos causados por la mesa negra realizada por uno mismo

En MUNDO ANKARI 3 he presentado una mesa negra del Kallawaya Marcelo Velázquez ("mesa negra en el lugar en que ocurrió un asesinato"). Era un ritual altamente sutil en el que cada maniobra, cada ingrediente tenía su significación simbólica, significación que Don Marcelo también sabía explicar de manera excelente. Por lo general se establece una diferencia entre la mesa negra espiritual y la material. Por mesa negra espiritual se entiende una acción negra realizada a través de gestos simbólicos y a través de la oración; en la mesa negra material se utilizan muñecas que representan al enemigo, animales, ropas enteras del enemigo. Se considera que el ritual negro material es más grave. Por principio no se puede realizar sin las consiguientes curaciones de autopurificación del médico Kallawaya, del curandero negro.

Siguiendo esa distinción, Don Marcelo, en su acción negra, realiza exclusivamente una mesa negra espiritual. Pero desde su punto de vista también ésta requiere necesariamente rituales de autopurificación para el curandero negro. El peligro que él ve es que de lo contrario el curandero podría recibir manchas negras en el alma, y con éstas ya no podría realizar ninguna mesa blanca. Don Marcelo me enseñó también cómo, después de una mesa negra, uno se puede descargar de esas manchas negras que afectan su alma mediante rituales grises (Tc-129).

Enseñanzas del Kallawaya Marcelo Velázquez[27]:
purificación del médico después de una mesa negra

Cuando hemos preparado una *yana mesa,* tenemos que curar nuestra alma[28]. Podría ser que el alma tenga manchas negras. Eso lo hacemos en un martes o viernes. El médico[29] lo puede hacer para sí mismo, pero es mejor que otro médico lo haga para él, ya que solamente otro puede rezar sobre su cabeza[30]. Necesitamos:

Lana negra de llama, alpaca u oveja. No importa de qué animal, la cosa es que la lana sea negra. Lo negro de la lana puede absorber lo negro de las manchas negras. Lana de oveja significa fracaso, pero solamente para el otro, no para mí mismo.

Después necesitamos dos clases de *millu* (sulfato de aluminio). El *millu* blanco es masculino, el *millu* negro es femenino. Es un mineral de la tierra. La tierra es limpia. Nosotros nos limpiamos con el mineral de la tierra. Más no sé sobre eso. Desde hace siglos los Kallawayas lo saben: el *millu* tiene la propiedad de protegerlo a uno de todos los peligros, tiene poder de protección, y absorbe todo lo insano. Cuando se tiene dolor de cabeza se debe atar *millu* a la frente.

(Pregunta:) ¿Por qué tenemos que utilizar las dos clases, la femenina y la masculina?

[27] Esta enseñanza tuvo lugar en castellano.
[28] En estos contextos Marcelo Velázquez usa espíritu y *ajayu* (ánimo).
[29] Médico. A menudo los Kallawayas se designan a sí mismos con este nombre.
[30] Lo que se quiere decir es que uno se arrodilla y el otro reza con el brasero de incienso sobre su cabeza.

Tú y yo somos de distintas razas. Tú tienes piel blanca, yo tengo piel morena. Ésas son distintas regiones. Nosotros no sabemos de dónde proceden las manchas negras. Abarcamos todas las regiones, para captarlo todo.

El *millu* se coloca dentro de la lana negra. Además se meten seis hojas de coca. Seis es menos que una docena[31]. Reducimos la coca. Pues queremos reducir también el mal.

Amarramos juntos la preparación, sobre ella hacemos una *ch'alla* con alcohol puro. Rezamos la *oración de la tierra* (es decir *el yayayku*)[32], tal vez también el Credo.

Después se coloca el atado en el cuerpo del curandero (negro) afectado. Ahí permanece de 15 a 20 minutos. El atado absorbe las manchas negras. Después se purifica con eso al curandero (negro) todo el cuerpo, también eso absorbe las manchas negras. Después se hace que él escupa tres veces sobre ello. Con eso se escupe lo último negro.

Algún otro –no puede ser el médico mismo– lleva el atado y lo echa al río.

Después se debe hacer hervir agua con toda la *yana mesa*[33] En esa agua uno se lava. También el agua debe ser llevada al río.

(Pregunta:) ¿Hay además otras maneras de purificarse después de una *yana mesa?*

[31] Una docena de hojas es el número que más comúnmente aparece cuando se guarnecen platos blancos.

[32] Al Padrenuestro Don Marcelo lo llama la "oración de la tierra" (Tierra, Pachamama, divinidad andina).

[33] Se trata de todos los ingredientes de la mezcla *yana mesa* que se ha comprado, a ella pertenecen también los ingredientes *kuti*.

Así es, hay además otras formas de purificación después de una mesa negra. Pero yo conozco solamente ésta.

Como protección se puede llevar también el amuleto *chultiki*[34]. Éste tiene tres esquinas con ranuras. Las tres ranuras abren el camino de la salvación y de la protección. Una cruz negra también significa protección.

Lo que el Kallawaya Marcelo Velázquez enseña acerca de la mesa gris de purificación después de la realización una mesa negra, presenta muchos rasgos –si bien simplificados y reducidos– propios de las mesas grises expuestas anteriormente y que fueron documentadas a través de la observación participativa. Reconocemos la misma tradición: se prepara una mesa gris, la mesa chupa del cuerpo del curandero negro las "manchas negras" que podrían haber surgido en su alma a causa de la acción negra. Él es purificado con los platos, se lava en una cocción, y mesa y cocción son llevadas a un río y echadas a la corriente para que el río se las lleve.

El "fuera, fuera, que se vaya al río" era un elemento muy importante no sólo en las oraciones, sino también en la realización ritual del "alejamiento de penas y tristezas"[35]. Cuán cerca parecen estar el rechazo de la desgracia producida (desgracia después de una acción negra propia o desgracia por la acción negra de otro) y de la desgracia del luto, es algo que aparece con toda claridad en la enseñanzas de Manuel Barriento, de Apacheta. Para él hay un cierre completo del círculo que va de la mesa gris para la tristeza, pasando por la mesa negra, para volver a la mesa gris para el rechazo de la brujería. Para él son rituales idénticos, con la diferencia de unos pocos gestos rituales (Ec-14)[36].

[34] Cf. Capítulo 5.
[35] Cf. MUNDO ANKARI 1.
[36] Las enseñanzas fueron en castellano.

Enseñanzas del Kallawaya Manuel Barriento: alejamiento de las tristezas y de las consecuencias de la brujería

La purificación de la brujería ("bajar la brujería") sucede así.

Se debe preparar una cantidad de hebras hiladas hacia la izquierda (*lloq'e q'aytu*). Tienes que reunir muchas plantas espinosas, por lo menos de 10 a 12 variedades.

Con lana de alpaca preparas los *lloq'es* de dos colores. Aquí no se les llama plato, se llaman *lloq'e* (izquierdo, plato izquierdo). Preparas muchos platos izquierdos. Varios para cada persona afectada y para cada vivienda.

En el plato izquierdo se deposita coca (del lado apropiado, sí). Además bosta de llama y alpaca, además las flores de los antepasados (*awila t'ika*) y la flor de Pachamama, todo eso crece entre nosotros allá arriba. Yo vengo de Apacheta, como sabes.

No puedes hacer ninguna *ch'alla* sobre los platos izquierdos. El paciente no puede participar cuando se colocan (los ingredientes). El sólo mira de lejos. Después todos fumamos sobre el plato izquierdo. Eso es importante.

Amarras los platos izquierdos con hilos torcidos a la izquierda. Los envoltorios amarrados se los atas a los pacientes en las dos muñecas y tobillos, y en el cuello. Los amarras fuerte a la vivienda, a la cocina, a la despensa.

Mientras los pacientes llevan los platos izquierdos, se cuecen las espinas. Después los pacientes se lavan los pies y las manos en la cocción de espinas. Después sacas afuera el agua, también

la olla en que se ha cocido los espinos, también todas las plantas espinosas. Eso no debe quedar en la vivienda. Lo ponemos delante de la puerta. Más tarde habrá que llevárselo.

Después tienes que purificar a la gente con los platos izquierdos y hacer que tres veces echen el aliento sobre ellos. Tú dices: "*Lloq'e, lloq'e, kimsa viernes, kimsa martes, llaki riponqa* (izquierda, izquierda, tres veces martes, tres veces viernes, fuera con la desgracia)". Después de concluir una purificación siempre tienes que sacar inmediatamente afuera los platos izquierdos.

Delante de ellos tienes que rasgar las hebras hiladas hacia la izquierda. Después debes sacar afuera inmediatamente esas hebras. Tienes que rasgar las hebras hiladas hacia la izquierda delante de las viviendas.

Mientras se hace la purificación, se echa el aliento y se desgarra las hebras hiladas hacia la izquierda, los pacientes mantienen los ojos cerrados. Después de la última purificación el médico sale afuera. Los pacientes ya no lo deben mirar.

Sólo cuando el médico se va pueden abrir los ojos. En caso contrario todo vuelve a recaer sobre ellos. Los pacientes deben permanecer en la vivienda. Tienen que permanecer despiertos toda la noche. Sólo se pueden ir al día siguiente. Antes de hacerlo deben persignarse, para defenderse. Pues el *llaki* siempre quiere regresar. Ese día los pacientes sólo pueden estar en el patio.

El médico también debe protegerse, de lo contrario (la desgracia) le pasa a él. En secreto te preparas tú también un plato izquierdo. Te lo colocas. También te puedes amarrar hebras hiladas hacia la izquierda en las muñecas, en los tobillos y en el cuello.

El médico lleva muy lejos el agua, los platos izquierdos y las hebras hiladas hacia la izquierda. El agua debe echarse a un río que corre. Los platos izquierdos los colocas en un cruce de caminos.

El cruce de caminos debe estar muy lejos. Por ejemplo, el Pumasani[37]. Te preparas un paquete con pan o papas, y con frutas, y posiblemente un poco de dinero. Los platos izquierdos y ese envoltorio los amarras juntos. Después subes al Pumasani.

En el cruce del camino dejas las dos cosas.

Luego tienes todavía el plato izquierdo ligado al cuerpo. Te lo sacas y te lavas meticulosamente, y mientras tanto rezas: "*llaki, chiki, runaj layqasqa riponqa*... (que se vayan las tristezas, las preocupaciones, las brujerías de la gente)".

Ahora los platos izquierdos, las frutas, el pan y el dinero están en el cruce del camino. Seguramente vendrá alguien y se llevará el paquete con las frutas y el dinero. Rezará un Padrenuestro, lo levantará y se lo llevará. El atado izquierdo desde luego lo dejará. La desgracia va en las frutas. El extraño se lleva la desgracia (*llaki*) lejos, bien lejos.

"*Llaki, chiki, phuti*" – todo eso es casi lo mismo (pena, tristeza, preocupación, sufrimiento...). La *llaki* es contagiosa ("*mink'an arí*" – atrae, dice él en quechua en esta ocasión). Se habla de *llaki*-casa, *llaki*-gente. Lo que opera la brujería es también *llaki*. Eso es lo que se tiene que alejar (bajar).

El *llaki wijch'una* es para alejar penas y tristezas después de la muerte de una persona. Para el rechazo de la brujería (bajar la brujería) no se me ocurre ningún nombre especial.

[37] A pie desde Charazani unas cinco horas de subida.

(Pregunta:) Supongamos que haces una curación. Y yo llego casualmente. ¿Puedo en ese caso reconocer si estás haciendo un *Ilaki wijch'una* (ritual para alejar penas y tristezas después de la muerte de un pariente) o si estás bajando una brujería?

(Respuesta:) Por Dios, tú no puedes aparecerte así no más, por nada en el mundo. Ya te dije que la *Ilaki* es contagiosa. Tampoco el médico regresa el primer día y vuelve a mirar al paciente. Sólo una semana más tarde.

(Pregunta:) Si yo te pido que alejes mi tristeza porque alguien de mi familia ha muerto, ¿qué haces entonces por mí?

(Respuesta:) Eso ya te lo he contado.

(Pregunta:) Y si hemos hecho una mesa negra y no queremos que se quede en medio de nosotros y recaiga sobre nosotros mismos ¿qué se hace entonces?

(Respuesta:) Haces exactamente lo que te acabo de enseñar.

(Pregunta:) Y si he sido embrujada y quiero deshacerme de eso, ¿cómo funciona la cosa?
(Respuesta:) Exactamente como te acabo de dictar.

Lo que se ha visto a partir de las mesas grises anteriormente expuestas y que habían sido documentadas a través de una observación participativa (tanto en lo que se refiere al quehacer ritual como a las oraciones y los comentarios de los propios curanderos), está aquí claramente expresado por Don Manuel: La mesa gris de rechazo reúne la curación de la tristeza, la curación gris de lo que ha sufrido en mesa negra y la curación gris de defensa, eliminación y purificación de los posibles efectos de una acción negra realizada por uno mismo.

4. Un ritual comparativo en los Andes del Perú:[38] el *kutichi* de Benito Qorihuaman[39]

En marzo de 1988 yo había viajado de Bolivia a Perú –en la búsqueda de Ankari[40]– hacia el Cuzco. Diferentes circunstancias inesperadas hicieron que sólo pocas horas después del aterrizaje en el aeropuerto de Cuzco ya estuviera en medio del trabajo. Me encontraba en una casita sencilla en la comunidad Huasao, en el Cuzco.

Benito Qorihuaman, el curandero, me leyó la coca. Seguro que Don Benito ya tiene más de 70 años, y tiene una figura que causa una impresión extraordinaria. Su rostro destacado (cf. Ilustración 23) –cruzado por innumerables arrugas y con una gran nariz– en cierto sentido me resultaba familiar, pese a no haber estado nunca en esa parte del Perú[41].

Don Benito leyó la coca para mí. Primero la coca, que estaba en un paño de color claro, fue objeto de largas oraciones (cf. Ilustración 24). Después, con un gesto enérgico, Don Benito la extendió sobre un mantel en el piso (cf. Ilustración 25). Y en la coca leyó que alguien había hecho brujería contra mí. Si yo no quería enfermarme o morir –opinaba Don Benito– debería tener lugar una curación, se debería hacer un *kutichi*. Él explicó que con el *kutichi* expulsamos todas las brujerías y las hacemos retroceder. Por supuesto yo tenía el máximo interés, no sólo en no enfermarme ni morir, sino en conocer el trabajo de Don Benito y, llegada la ocasión, plantearle mis preguntas sobre Ankari.

Así pues, conseguí todos los ingredientes necesarios y regresé donde Don Benito después del medio día para la curación. Cuatro o cinco horas duró esa curación. La mayor parte del tiempo transcurrió en la preparación de la *kutichi-mesa* (cf. Ilustración 26). Pero en este

[38] En mis trabajos de investigación en Perú resulta inolvidable la inmensa ayuda de mi comadre Gloria Tamayo y de mi compadre Carlos Ramos Boglar, a quienes en este lugar deseo expresarles otra vez mi agradecimiento de todo corazón.

[39] No es seudónimo.

[40] Cf. RÖSING (1990c).

[41] De hecho yo conocía ese rostro como pude comprobar más tarde por medio de LOAIZA (1976).

contexto quisiera dejar de lado esa preparación y solamente documentar la conclusión de la *kutichi-mesa*. Tras la preparación de la mesa siguieron los siguientes pasos rituales:

- purificación
- expulsión a golpes
- ahumado.

Para empezar me era familiar la purificación con un atado que también contenía *kollpa* (*millu*, sulfato de aluminio). También los médicos Kallawayas utilizan la *kollpa* para la purificación, para la *kuti-mesa* y para el desembrujamiento (cf. 3.3., Cuadro 1). Don Benito me purificó con el atado, pasándolo por todo mi cuerpo con una fuerza que se podía sentir. Ese día Don Benito estuvo algo rudo en todo. Tosía muy fuerte, parece que no estaba sano, hacía la impresión de estar muy tenso. Mis preguntas, antes de la curación y en las largas pausas, le molestaban.

Después de la purificación tuve que echarme en un banco angosto. A su ayudante Pedro y a mi compadre Carlos los hizo salir. Sólo Gloria, mi comadre, pudo quedarse en la casa. "Por favor, quítese el abrigo", recomendó Don Benito. Me quité el abrigo. "Por favor, sáquese la chaqueta", dijo ásperamente. Me saqué la chaqueta. "Por favor, quítese los zapatos, las medias", dijo impaciente. Me quité los zapatos y las medias. "¡Por favor, quítese el pantalón, la chompa!". Me negué a ello y él lo aceptó murmurando.

Yacía pues estirada en el banco. Me pidió que por favor me volteara con el rostro hacia la pared. Me echó encima una frazada pesada y tejida a mano. Yo tenía muy poco aire, retiré un poco la frazada hacia atrás sobre la cabeza. Con un gesto enérgico me cubrió nuevamente la cabeza y la cara. Me quedé bien quieta. Confieso que pensé en las pulgas que posiblemente abundarían en esa frazada.

"Dónde está el látigo", escuché decir a Don Benito y entonces empezó la cosa. Él me azotaba en todo mi cuerpo –de manera no precisamente delicada– mientras una y otra vez profería gritos de expulsión:

Llojsinki, satanás, llojsinkin, maytaj mana llojsinkichu, yaw, llojsiy chaymanta, llojsiy yaw, sajra llojsiy, yaw diablo, kay cuerpota saqey, llojsiy, llojsiy...

Versión castellana:

Fuera, Satanás, tú vas a salir, cómo no vas a salir, escucha, desaparece de aquí, fuera; escucha, maligno, fuera; escucha, diablo, deja su cuerpo (tranquilo), afuera contigo, fuera...

Y levantando con fuerza del látigo reforzaba cada una de las exigencias de expulsión dirigidas a Satanás, al maligno y al diablo.

Cuando finalmente concluyó, Don Benito convocó nuevamente a la vivienda a su ayudante Pedro, le entregó el paquete de purificación *kollpa* y comenzó a pegarle también a él. Pedro "huyó" de la choza. Don Benito lo siguió hasta la puerta del patio y lo golpeó por detrás. Pedro se fue para llevar lejos los distintos paquetes de la curación.

Yo debía seguir echada bajo el cobertor. Después se prepararon brasas en un pedazo de cerámica. Sobre las brasas se depositó todo tipo de ingredientes. Un pedazo de piel de víbora formaba parte de los ingredientes, algunos pelos de animales, incienso (tal vez negro), *k'achara* (desconocido), alhucema (espliego). No podía ver nada, pero mi grabadora, que estaba funcionando, tomaba nota de lo que decía Don Benito, y mi comadre Gloria lo observaba todo con la máxima exactitud posible. Ella era la que ahora debía echarme humo. Don Benito salió.

La mezcla que estaba sobre las brasas tenía un olor fétido. Se expandía un humo picante que hizo que se nos saltaran las lágrimas, tosíamos... Cuando todo esto hubo pasado, ya podía levantarme, como me gritó desde afuera Don Benito. Salí afuera al aire fresco. Don Benito estaba sentado en un banco de piedra junto a su vivienda; estaba muy amigable y accesible. Me pidió que por favor le sacara una foto (cf. Ilustración 27). Necesariamente tenía que volver, dijo.

Regresé después de un año. Todavía recordaba bien el estrecho sendero hasta su casa. También me resultaba bien familiar la casa, la

puerta, el patio. "¡Don Benito!", grité. Salió su mujer, Nati. Me reconoció. Empezó a llorar. Hacía pocos días que Don Benito había muerto. Le di a Nati las fotos que le había sacado a Don Benito, y ella lloró más todavía. A mí también me afectó mucho el no poder volver a ver a Don Benito.

Ahora bien, si se compara esta *kutichi-mesa* de los Andes del Perú con la *kutichi-mesa* de los Andes de Bolivia, en la región Kallawaya, las similitudes son evidentes. *Kutichiy* quiere decir arrojar fuera, y a una *kutichi-mesa* de este tipo pertenecen los gestos de alejar y expulsar. Una comparación entre la curación de Don Benito Qorihuaman y la del Kallawaya Don Leonardo muestra sin embargo una variedad claramente mayor en las formas de purificación ritual entre los Kallawayas. Ambos, Don Benito y Don Leonardo, purifican a sus clientes con atados, los golpean, los ahuman con preparaciones malolientes. Pero en el caso de Don Leonardo el paciente es tratado además con muchas otras acciones rituales: es purificado y chupado con un cuy, purificado con el libro de San Cipriano, tiene que beber la cocción de expulsión, se debe lavar desnudo con cocción de espinas costosamente preparada, cambiarse ropa, se lo amarra hacia la izquierda, se rasga las hebras hiladas hacia la izquierda, y se camina por el patio dando muchas vueltas también hacia la izquierda..., todos ellos gestos rituales de purificación, de alejamiento de lo malo, de expulsión y devolución. Pero parece como que hubiera un núcleo común a la mesa gris, que vale lo mismo en la región Kallawaya, en las alturas de la apacheta de los aymara-hablantes y en la región quechua del Cuzco.

5. Observaciones, resumen y perspectiva

Después de realizada una mesa negra existe un peligro para el curandero negro, lo mismo que para el cliente de su acción negra. Ese peligro se ahuyenta con un ritual especial de mesa gris. Una mesa gris aleja la desgracia, el propósito del ritual es "afuera". Lo que se desea alejar es la desgracia. El que la desgracia sea la tristeza que hace enfermar después

de la muerte de un ser querido, o la desgracia que se nos pega al cuerpo por el embrujamiento de las maldiciones de los enemigos, o la desgracia que surge de nuestra propia acción negra, es algo que presenta pocas diferencias en la realización del ritual. El alejamiento de las penas y tristezas, la devolución de las maldiciones negras sufridas a su causante, y la purificación de las potenciales contaminaciones que uno mismo ha generado a través del desarrollo de una mesa negra, todos son rituales grises que piden gestos de purificación, de alejamiento y de rechazo. Ciertamente que algunos médicos Kallawayas (cf. E-5, Sección 3.3.) consideran el cambio de ropa como un ejercicio ritual reservado solamente al *llaki wijch'una* (alejamiento de las penas y tristezas). Sin embargo, precisamente en el más costoso de los rituales que aquí se han tratado para el destierro de los efectos de la propia brujería, en la mesa gris de Don Leonardo (Sección 2), hemos visto que también en este caso el cambio de ropa puede ser un componente del ritual.

Pero, al parecer, queda todavía una diferencia. Se trata de las diferencias en la oración. Lo que pasa es que éstas son sutiles. En este contexto sólo quisiera referirme a una diferencia en las oraciones, y seguirla en las tres clases de mesas grises mencionadas.

(1) *Llaki wijch'una.* ¿A dónde se destierra la desgracia de la tristeza? En el caso de que la muerte no se vea como consecuencia de un ritual negro, el lugar donde la desgracia de la tristeza debe ser desterrada es un lugar impersonal: el río. Y así se llama también a menudo en las curaciones grises de tristezas: "*mayuman mayuman ripuchun* – que se vaya al río, al río".

(2) *Desembrujamiento.* En las curaciones grises de desembrujamiento, que consisten en devolverle al curandero negro los rituales negros padecidos, el lugar de la devolución (*kutichi*) o del alejamiento de la desgracia es *personal*: el curandero negro y su cliente. En la mayor parte de los casos la "víctima" los conoce por su nombre. Y correspondientemente, en las oraciones de una de esas *kuti-mesas*, encontramos a menudo maldiciones pronunciadas contra un enemigo mencionado por su nombre.

(3) *Consecuencia de una acción negra propia.* La purificación gris después de un ritual negro realizado por uno mismo deja *sin nombrar* el

lugar de la devolución o del destierro, el destino de la expulsión. En las tres mesas grises aquí documentadas no se indica los nombres de los enemigos, sino que sólo se hace vagamente alusión al *runaj layqasqan, runaj envidiasqan, runaj ruwasqan* (el embrujo de alguien, la envidia de alguien, la acción [negra] de alguien). Este concepto de "gente" incluye también al curandero negro y a su cliente, que están realizando una autopurificación –como por supuesto también al adversario, en el que nunca se deja de pensar– y a personas enemigas que, como es de esperar, están también en proceso de preparar rituales negros.

De la misma manera que en la mesa blanca hay todo un espectro que abarca desde la gran mesa blanca en la cima de una montaña sagrada hasta pequeños gestos rituales blancos, a menudo invisibles, que durante todo el día acompañan a las personas (cf. ritualismo cotidiano, sE); de la misma manera que en la mesa negra hay todo un espectro que abarca desde la "gran" mesa negra en el cementerio o en las tumbas de los antepasados hasta los pequeños gestos negros que pasan desapercibidos en la vida cotidiana (cf. ritualismo cotidiano), también en la mesa gris se da ese mismo margen.

La de Don Leonardo es la más costosa que he conocido. Al otro lado de la serie habría que situar pequeños gestos grises de autocuración que cualquiera debe poder aplicar si quiere liberarse o protegerse del constante peligro de los rituales negros.

También es posible la profilaxis. El curandero negro puede protegerse profilácticamente a sí mismo, o también a cualquier víctima eventual de una mesa negra o de una brujería. Para tal propósito sirven los amuletos y preparaciones preventivas.

En el siguiente capítulo expondremos brevemente ese ritualismo, el de los pequeños gestos grises de autocuración y el amuleto (gris) como protección y defensa.

CAPÍTULO 5

La autocuración kuti *en beneficio propio y el amuleto gris*

1. Introducción 296

2. La autocuración gris de Candelaria: desembrujamiento y envío de vuelta 297

3. Coca a la izquierda, el humo del viernes y un huevo rotulado: enseñanzas grises Kallawayas 301

4. Amuletos grises Kallawayas: protección y defensa 310

   4.1 Amuletos grises Kallawayas: estado de la investigación 310
   4.2 El amuleto protector del Kallawaya Don Lucas 314
   4.3 La piedra negra del Kallawaya Juan Flores 317
   4.4 Amuletos protectores según las enseñanzas de Don Ramón Álvarez 325
   4.5 Los *kuti*-amuletos del Kallawaya José Itusaca 331
   4.6 El *kuti*-amuleto de Víctor Quispe 340

5. Resumen y perspectivas 348

1. Introducción

Los rituales de curación gris realizados por un médico Kallawaya son, como se ha mostrado en el anterior capítulo, muy costosos. Son costosos por la preparación (es decir la recolección de plantas espinosas, cactus y retamas; la obtención de ingredientes grises, etc.), son costosos por la realización (largas horas en la noche, caminatas nocturnas hacia el río, etc.) y también por lo que hace a los mismos costos (dinero o bienes para el médico, en un monto equivalente a por lo menos un viaje en camión de Charazani a La Paz). Si no se puede asumir esos gastos, no quiere decir que se deba renunciar a la protección de la acción negra (propia o ajena). Hay todavía dos posibilidades de defensa frente al peligro negro: La "autocuración" gris y el amuleto gris.

En las páginas que siguen quisiera presentar primero una autocuración gris en palabras de Candelaria (cf. Capítulo 3), quien informa sobre el tema después de nuestra huida del cementerio al lugar sacrificial de la roca del rayo (Sección 2).

En segundo lugar cito las enseñanzas de los médicos Kallawayas: ellos conocen incontables y pequeños gestos rituales grises que se puede utilizar en beneficio propio (Sección 3).

Para terminar, documento la preparación de paquetes de protección gris y de amuletos grises (Sección 4).

También en este ámbito de la autocuración y el amuleto se pondrá de manifiesto cuán cerca se encuentran, no sólo los conceptos "fuera" referidos a la acción negra *propia* y *ajena*, sino también la defensa frente a la acción negra de otros (acción gris) y algunos nuevos y pequeños gestos negros propios (acción negra). En la mesa gris y el desembrujamiento, como ya he mostrado, se establece poca diferencia acerca de si aquello que se trata de rechazar es un peligro negro producido por uno mismo o por extraños. Si el "fuera" y el "atrás" de una mesa gris no tiene como objetivo la tristeza, como en el *llaki wijch'una* (cf. MUNDO ANKARI 1) sino una persona, ya sea el curandero negro ajeno o su cliente, el enemigo, entonces los gestos grises (*kuti*) y los negros suelen entrar en una cercanía inmediata: o se le reenvía al otro su propia acción negra, o se añade un poco de acción

negra propia. La acción negra "tuya" y la "mía" están unidas en el contexto del concepto de desgracia. El rechazo y devolución de lo tuyo llega a ser fácilmente algo nuevamente mío. Encontramos la misma amalgama en la autocuración gris y en un amuleto gris, como muestra la siguiente documentación.

2. La autocuración gris de Candelaria: desembrujamiento y envío de vuelta

El destino de Candelaria lo he presentado en el Capítulo 3. Su marido, un médico Kallawaya, fue asesinado en uno de sus viajes de curación. Candelaria se quedó sin familia propia y sin niños. El asesino fue aprehendido, pero los derechos de Candelaria fueron conculcados. Ella no tenía dinero, ni la fuerza necesaria para conseguir abogados y enfrentar el sistema jurídico boliviano. Los parientes del marido intentaron de todas las formas posibles quitarle lo poco que le quedaba de pertenencias y bienes: los campos, la casa, las ropas. Surge entre la viuda Candelaria y el clan del marido un duro conflicto que se alarga por años. Por supuesto como parte de este conflicto se realizan también mesas negras por ambos lados. Ya he presentado anteriormente la triple mesa negra –muy oscura– que Candelaria hizo preparar con el Kallawaya Faustino: la huída del cementerio en la noche, la muerte de los enemigos en figura de lana y alambre, el tránsito de lo gris a lo blanco.

Candelaria, como quedó caracterizada en el Capítulo 3, es monosilábica, parca en palabras, seca, amargada. Sin embargo, después de nuestra huida del cementerio hacia la roca del rayo, después de las largas oraciones negras, grises y blancas de Faustino en el lugar sacrificial junto a la roca del rayo, salió también un poco de su reserva. Faustino no sólo había rezado contra sus torturadores y enemigos, sino también –llamándolos por su nombre– contra todos aquellos que hasta ahora habían intentado embrujarlo a él, al Kallawaya Faustino, así como contra todos los potenciales envidiosos y enemigos y brujos de

los otros participantes del ritual de esa noche. Fue en ese contexto donde Faustino se informó otra vez acerca de si los enemigos de Candelaria la "embrujan a ella" y cómo lo hacen. Roberto, un acompañante de la curación de esa noche, le preguntó cómo se protege de ese peligro. El informe de Candelaria ilustra también mi anterior afirmación en el sentido de que un conflicto largo y candente difícilmente puede discurrir sin rituales negros, anti-rituales negros y rituales de desembrujamiento (Tc-101):

> Faustino: *Ojkenkunaqa imatatajchá yanakuchianku, y?*
> Candelaria: *Jinalla, arí. Hay, jayk'ata chari yanachiwankuqa. Chayta kutiykuchinillataj arí. Chay Juan, chaywan, chaykay masta atin.*
> Faustino: *Y qan yachanki chay ruwachisqasunkichista, manachu jap'inki imatapas?*
> Candelaria: *Mana jap'iykaj jap'inichu. Runallan willawan: ruwachisunki nispa. Chay barriokuna chari reparankuqa.*
> Faustino: *Aaa, layqachichiasunkichis, nisunkichu.*
> Candelaria: *Arí layqachisunkichis niwanku. Wañunaykipas masta ruwachisunkichis niwanku.*
> Faustino: *Aaa!*
> Candelaria: *Jinaqa fierro paqarinkuna manaraj wallpa wajayta jina ñoqalla kitiykuchiniqa.*
> Faustino: *Aaa, qanchu jallch'aykunki?*
> Candelaria: *Arí.*
> Roberto: *Imanatataj nakiri? Imaynatajri?*
> Candelaria: *Fierro jampikunalla munakun. Chaykunaqa wayq'o pachapi kan. Chay imantin qora munakun. Qorakama. Retama, chaykuna, chaywan mayllarqokuj kayku. Mana chayqa jayk'ajchá wañuymanqa. Jinata ruwasunki niwanku. Chaywan mayllarqokuyku, jinaspa juchuy unuta aparikuyku, jinaspa calle punkukunaman ch'allarparimuyku, jinaspa chaykajtataj mari ñan cruceroman aparikuyku, karupacha ñan cruceropi, chaypitaj mari mayllarqokuspa wajninta wasiman chayapuyku. Ñoqallan ruwani. Chaymanta sapay kutiqachini.*

Versión castellana:

Faustino: Los otros (los enemigos) deben hacer todo tipo de cosas (contra ti), ¿no es cierto?
Candelaria: Por supuesto. Con cuánta frecuencia ya me han mandado hacer brujerías[1]. (Pero después) yo me encargo también de que eso recaiga sobre ellos mismos. Eso lo he hecho con el (curandero) Juan[2], que lo sabe hacer muy bien.
Faustino: ¿Y tú sabes lo que hacen contra ti?; ¿no has encontrado algo (de brujería delante de tu puerta)?
Candelaria: Encontrar, no he encontrado nada. Pero la gente me dice: "Te están haciendo embrujar"[3], me dicen. Sus vecinos son los que se dan cuenta.
Faustino: Ah, te están embrujando, ¿eso dice la gente?
Candelaria: Sí. "(Los enemigos) te están embrujando", eso me dicen (sus vecinos). "Para que te mueras, es sobre todo para eso que te lo hacen", así me dicen.
Faustino: ¡Ah!
Candelaria: Y después, en la mañana de los días malignos, antes de que cante el gallo, me encargo de hacerlo recaer sobre ellos mismos.
Faustino: ¡Ah! ¿Tú misma arreglas eso?
Candelaria: Seguro.
Roberto: ¿Cómo lo haces, pues? ¿Cómo funciona?
Candelaria: Para eso se necesita medicamentos negros[4]. Éstos crecen en tierras de la quebrada. Se necesita diversas clases de hierbas. Retama y cosas así; con eso sabemos lavarnos (de la desgracia). Si yo no hubiera hecho eso, ya estuviera muerta hace

[1] La palabra utilizada, *yanachiy*, significa hacer "brujería".
[2] Eso significa que Candelaria ha mandado preparar una mesa gris de desembrujamiento, como se ha presentado en el Capítulo 4.
[3] La palabra utilizada es *ruwachiy* = mandar hacer, que es el circunloquio que se suele usar para la realización de brujería.
[4] La palabra en castellano *fierro* es utilizada por los originarios para la designación de los días "negros", para acciones negras, para los lugares de los espíritus malignos, para propósitos malignos (*día fierro, lugar fierro, fierropaj inan*...).

tiempo. Y es que para eso embrujan los enemigos, eso me dicen (los vecinos). Entonces con eso nos lavamos; y un poco de esa agua llevamos y la echamos en la calle delante de sus puertas. El resto lo llevamos al cruce de un camino, a un cruce que queda muy lejos. Y después, una vez que nos hemos lavado (otra vez), regresamos a casa por otro camino. Yo misma lo hago. Personalmente me encargo de que eso recaiga sobre ellos (los enemigos que me agreden con la brujería).

Candelaria habla sin rodeos: si ella no hubiera llevado a cabo esos rituales grises Kallawayas y esas autocuraciones grises, hace mucho tiempo que ya estaría muerta, es decir embrujada a muerte por los enemigos, de quienes podemos suponer que tampoco utilizan métodos esencialmente diferentes de aquellos que he documentado en MUNDO ANKARI 3 y en este Volumen. Éstos se realizan también con cuernos de animales, hilos torcidos a la izquierda, bosta de burro y chancho, hollín y ceniza, con muñecas de alambre que representan al enemigo, con plantas o basura, con sapos, lagartijas, escarabajos y orugas negras. La autocuración gris con que Candelaria se defiende, comprende varios de los gestos rituales grises: lavarse en cocción de retama, vaciar la cocción en el cruce de un camino, regresar por un camino diferente. Sin embargo el ritual de autocuración va más allá del desembrujamiento, es decir de quitarles poder a los rituales negros ajenos; ella misma comprende a su vez pequeños gestos rituales negros, como el de vaciar delante de la puerta del enemigo la cocción de retama utilizada. Y si a los enemigos de Candelaria les llegara aunque sólo fuera un rumor de esa "acción", se puede estar seguro de que proseguirá el ciclo de ritual negro y contra-ritual negro... Por tanto, si una persona se encuentra en un conflicto de este tipo, tiene que saber protegerse. Para eso hay muchas posibilidades. Mis maestros Kallawayas me han enseñado algunas de ellas.

3. Coca a la izquierda, el humo del viernes y un huevo rotulado: enseñanzas grises Kallawayas

Ismael Pérez viene muy a menudo a visitarme en mi casita. Una vez le informé de las cosas curiosas que me habían acompañado durante el último tiempo en el patio de mi vivienda. Una de esas curiosidades era que un día, junto a la piedra de mi *cabildo,* el lugar de ofrenda blanca de mi choza[5], había excremento de animales. Don Ismael leyó las cartas. Y las cartas anunciaban: se trata de brujería. Se había embrujado a un animal para llevar a cabo esa vileza. Don Ismael me enseñó cómo me podía defender contra eso. Como el día era precisamente viernes, y no íbamos a necesitar muchos ingredientes, emprendimos inmediatamente esa pequeña curación ritual. Antes de nada él me explica (Cc-172):

> *Ichaqa uj mala fe runa kanman, malta piensan, kunan chayta paykunamankama kutichin, imatachus piensanku, qankunaqa viernes, martes, domingo chaykunapi layqakunkichej – qankunaman kutichun chayqa...Kayta jallp'a pi atiykuna lloqe makiwan, lloqe chakiwan saruykurqona. Ama chhan kayllapiqa chay wasikuna k'uchipa.*
>
> Versión castellana:
>
> Hay gente de mala fe que piensa mal de uno. Pero ahora esto sirve para hacer que ese pensamiento recaiga sobre ellos mismos. "Ustedes han estado embrujando[6] en este asunto en viernes, en martes, en domingo – que ahora eso recaiga sobre ustedes mismos" (así se debe rezar). Y la preparación se debe enterrar en el piso con la mano izquierda. Y se debe pisar con el pie izquierdo. Pero no en la cercanía del *chhan*, el lugar de ofrenda[7] de la casa, sino en un (rincón alejado) de la propiedad.

[5] En la región Kallawaya cada casa tiene un *cabildo* en el que se quema las ofrendas de una mesa blanca. Cf. al respecto MUNDO ANKARI 2.

[6] Don Ismael habla de manera muy directa de *layqakuy* = embrujar.

[7] En vez de la nueva palabra (española) para los lugares de ofrenda (*cabildo*) Don Ismael usa aquí la palabra antigua: *chhan.*

¿Qué es lo que prepara aquí Don Ismael para reenviar las acciones negras a los otros de manera que sus pensamientos malignos recaigan sobre ellos mismos? Él llena una botellita con alcohol puro. Pone a remojar en ella frijoles *kuti kuti* y frijoles *kuti waynito. Kuti* quiere decir, como ya sabemos, "de vuelta". Y con esos frijoles "de vuelta" se remitirá la brujería de vuelta atrás. Con la mano izquierda agita los *kutis* en el alcohol puro, después los saca, busca una esquina oculta del patio, cava con la mano izquierda un agujero, coloca los *kutis*, los cubre de tierra con la mano izquierda, hace una serie de *ch'allas* con alcohol sobre el lugar –siempre con la izquierda– y después lo pisotea con el pie izquierdo mientras maldice con las palabras *kuti-kuti-wañuchun* (de vuelta, de vuelta, el enemigo debe morir). Después busca cinco hojas de coca buenas, las reúne en la mano izquierda con el lado "izquierdo" (el anverso, el malo, el pálido) hacia arriba, y las desmigaja en otro vaso con un poco de alcohol. Después las dispersa a los cuatro vientos con nuevas fórmulas de maldición (viernes, martes, *kuti kuti*, muerte, etc.). Y de la misma manera debo hacer yo, insiste Don Ismael, cuando alguien dirija contra mí rituales negros.

Y si yo misma he encargado una mesa negra contra mis enemigos y me quiero proteger de las consecuencias de esa mi acción negra ¿qué hago entonces? "Harás como te he indicado", me enseña Don Ismael, "deberás poner los *kutis* en alcohol y enterrarlos; desmenuzar coca 'del revés' en alcohol y repartirla hacia los vientos". Pero lo que tiene más efecto, añade, es la cocción de retama (cfr. infra).

Lo que aquí nos enseña Don Ismael es la defensa contra rituales negros "ajenos" y la defensa contra las consecuencias de los rituales negros "realizados por uno mismo". En esencia los gestos rituales son idénticos: remover en alcohol los frijoles *kuti* con la mano izquierda, enterrarlos con la mano izquierda, desmenuzar coca "izquierda" en alcohol y esparcirla a los cuatro vientos. La dirección "izquierda", que significa inversión, atrás, fuera (cf. MUNDO ANKARI 1) es la que domina esos gestos: en los ingredientes (*kutis*), las maldiciones (*kuti kuti*), la mano que actúa, el lado de la hoja de coca. Sin embargo también se evidencia aquí una pequeña y significativa diferencia: en la defensa contra la acción negra de otro la acción de Don Ismael va *más*

allá con pequeños nuevos gestos negros, gestos que no sólo significan "atrás" o "de vuelta" sino también "en contra"; es decir que para protegerme contra los excrementos de brujería debo expresar maldiciones contra los enemigos de mi *cabildo* y pisarlos con el pie izquierdo. Esto es más que un gesto de devolución, es al mismo tiempo –como parece ser obvio en la defensa contra rituales negros de otros– un pequeño nuevo gesto "en contra".

La cercanía entre gestos rituales de defensa contra acciones negras que se ha padecido por parte de otros, y pequeños gestos negros propios, se pone también de manifiesto en los otros gestos del *kutichina* ("ofrendas de vuelta") que me enseña Don Ismael (Cc-172). Con éstos –así lo subraya él– siempre podemos al mismo tiempo "embrujar un poco" (*chyakunawan uj chiqanta layqakusuwan, ari*). En los hechos el tránsito es muy fluido. Se deben encender –enseña él– dos cigarrillos del lado equivocado, se los fuman contra los enemigos con el lado izquierdo de la boca, en una noche de viernes o martes, se expresan maldiciones y se reúne con cuidado la ceniza. Después, se consiguen pelos de zorro. (Esto suele formar parte de la mezcla ya preparada de *yana mesa* que se puede comprar en La Paz.) Hay que desmenuzar los pelos de zorro y removerlos con la mano izquierda bajo la ceniza. Esta mezcla se debe soplar entre maldiciones a los cuatro vientos.

Además, continúa Don Ismael, una buena defensa contra todos los efectos de acciones negras de otros y de uno mismo es también masticar la coca con el lado izquierdo de la boca en días martes o viernes. Si con esta defensa se desea además "hacer un poco de brujería nueva", se tiene que andar por la noche en las proximidades de un lugar maligno (el cementerio católico o las *chullpas*, la tumba de los antepasados) masticando ahí la coca con el lado izquierdo de la boca, mientras se pronuncian maldiciones contra el enemigo, y escupiéndola luego en una tumba.

Algo más costoso y de mayor efecto en caso de peligros mayores sería el lavatorio con cocción de retama, tal como ya Candelaria nos ha informado al respecto. Don Ismael recomienda lavatorios con retama especialmente después de la realización de una mesa negra (propia). Esos lavatorios con retama tendrían el mayor efecto antes de

la media noche de un martes o viernes. El curandero negro tiene que purificarse de la misma manera que el solicitante, el cliente o el paciente del ritual negro. Si en la mesa negra han estado incluidos parientes del paciente –aunque sea en ausencia–, también ellos deben realizar lavatorios con retama. El rociar con agua de retama la vivienda, el patio y el corral podría impedir que la acción negra de otros toque la casa, el patio y el ganado, o la acción negra propia se quede pegada a todo ello.

Dice que también es de gran importancia, en el contexto del peligro de la acción negra, conocer la oración de San Cipriano. Lo mejor sería poder rezarla de memoria. Pero aunque sólo se posea el libro de San Cipriano (sin poder leerlo), es ya una buena protección. Y Don Ismael, que apenas habla castellano, me enseña la oración de San Cipriano en la siguiente forma:

ORACIÓN DE SAN CIPRIANO

Amadísimo Padre San Cipriano, por el cruelísimo martirio que sufriste en unión de la buenaventura virgen Santa Justina, con la intercede por mí ante la omnipotencia del padre eterno para que no permita que sea yo tentado, burlado, embrujado, hechizado, ni entorpecido en mi tramo, ni en mis bienes ni en mi familia, mucho menos en mi hogar, que todo lo deshaga Dios, nuestro Señor, con su gran poder, y castigado sea el mal hecho con el severísimo enojo del Señor. Amén.

Don Ismael me recitó esa oración con enorme rapidez, como si lo hubiera hecho incontables veces en su vida. Habría, opina él, otras variantes de la oración, pero él sólo conoce ésta.

Otro Kallawaya, Don Romualdo de Chajaya, opina que mucho más efectivo que la oración de San Cipriano es el canto de San Cipriano, sobre todo también porque, dependiendo de las circunstancias, se puede ampliar libremente con otras estrofas de oración. Se debe rezar el canto. Y él me dicta la siguiente versión (Ec-45):

El canto de San Cipriano

Señor San Cipriano
del monte mayor,
¡de mis enemigos
líbrame, Señor!
(1) Que me quieran dar
de caras malignas.
de ojos envidiosos,
y de su mal mirar.
Señor San Cipriano, etc.
(2) De los salteadores
y de gente asesina,
de esos malhechores
de sangre felina.
Señor San Cipriano, etc.
(3) De lenguas voraces
y de los malos cuentos,
de amigos falaces,
viles sin temor.
Señor San Cipriano, etc.
(4) Que sean deshechos
maleficios tanto,
llenando al demonio
de tremendo espanto.
Señor San Cipriano, etc.
(5) Se...(?) pusieran
daños en mi pecho
acude en mi auxilio
y anula lo hecho.
Señor San Cipriano, etc.
(6) Si el hechizo fuera
hecho en mi trabajo,
por tu santo nombre
sea echado abajo.

Señor San Cipriano, etc.
(7) Si faja estuviera
en mis vestiduras
anuladas sean
las malas mixturas
Señor San Cipriano, etc.
(8) Quizás en mis ganados
estuviera el daño,
el nombre de Cristo
salve a mi rebaño.
Señor San Cipriano, etc.
(9) Tal vez en mis chacras
y en todo sembrío,
no hagan sus efectos
por tu poderío.
Señor San Cipriano, etc.
(10) Quizás en los cerros
aún en los pastales,
extirpados sean
tan tremendos males.
Señor San Cipriano, etc.
(11) De malas bebidas
que alguien puede hacerlo
protegeme, Cipriano,
por tu poder antes de beberlo.
Señor San Cipriano, etc.
(12) Haz que de mis vecinos
nadie me aborrezca
y con tu defensa
yo nunca perezca.
Señor San Cipriano, etc.
(13) Sean mi defensa
en cualquier quebranto
la Virgen Justina
y tú Cipriano Santo.

Señor San Cipriano, etc.
(14) De hombre y mujer
de mala intención
y de toda esa gente
de mal corazón.
Señor San Cipriano, etc.
(15) Tampoco permitas,
mi santo abogado,
que accione en mi contra
el diablo malvado.
Señor San Cipriano, etc.
(16) Y en todo momento,
mi amado Señor,
a mis enemigos
llene de terror.
Señor San Cipriano, etc.

Este "canto" de San Cipriano proporciona una buena impresión del espectro de daños al que apunta el ritual negro (trabajo, casa, ganado...) y también del espectro de métodos negros (muñecas para brujería: estrofa 7; bebida de brujería: estrofa 11). El "canto" muestra con ello cuánto se necesita de la protección de la brujería.

Don Roumaldo y Don Ismael enseñan que la protección de la oración (o el canto) de San Cipriano llega a ser especialmente efectiva cuando se recita repetidamente los martes y los viernes. Y también pueden aumentar su efecto de defensa si se mastica coca con el lado izquierdo de la boca y se fuma con la comisura izquierda un cigarrillo encendido al revés. Don Romualdo enseña que siempre se deben llevar a cabo esos gestos cuando aparece una sospecha de que los enemigos realizan rituales negros. Así se los rechaza. Además de eso –según Don Ismael– se pueden realizar esos gestos siempre que se ha dirigido una mesa negra contra alguien; y complementa Don Ismael, no sin cierta malicia, también cuando a nuestros enemigos "queremos soplarles algo izquierdo en la cara...".

El Kallawaya Don Marcos de Telinhuaya completa con otro método más la operación de mascar y fumar con el lado izquierdo los martes y los viernes. Me lo enseña con el título exclusivo de "desembrujamiento", es decir el rechazo de una brujería hecha por otro. En todas mis enseñanzas siempre se abordó primero el "desembrujamiento" de una brujería ajena. Sólo de algunos Kallawayas estuve recibiendo enseñanzas durante un tiempo suficientemente largo como para saber que los gestos de desembrujamiento también son efectivos cuando uno mismo ha realizado algo negro y se quiere purificar, o también quiere "embrujar un poco". Pero escuchemos primero a Don Marcos sobre los gestos de desembrujamiento con huevo (Ec-2).

CUADRO 1

Kuti *con un huevo rotulado*

En cada viernes y martes se debe masticar coca con el lado izquierdo de la boca y fumar cigarrillos con la comisura izquierda. De esa manera se gana poder sobre el espíritu (el alma) del enemigo.

Se escribe el nombre del enemigo y el nombre de su comunidad en un huevo. Se busca una honda. Se lanza el huevo con la honda y se reza la oración de San Cipriano y la "oración de la gallina negra". Con esas oraciones se desea que la desgracia retorne a los enemigos mismos. El huevo se lanza con una honda. Se hondea en la dirección en la que ellos viven. No es necesario causarles un mal. El Señor se encarga de castigarlos. Nosotros solamente les devolvemos (lo hecho).

También se puede preparar agua de espinos y lavarse con ella desde la cabeza hasta la planta de los pies. Se bebe también del agua de espinos. Se le añade un poco de incienso y vino.

Eso se toma martes y viernes. Se lleva el agua a un cruce de caminos y allí se vacía. De esa manera no le queda a uno ninguna brujería.

Otro médico Kallawaya me hizo saber –con la condición de no mencionar nunca que fue él quien me lo enseñó– que la historia con el huevo también es buena cuando uno mismo ha realizado una acción negra, es decir que tiene efecto contra el peligro que entraña la propia acción negra. Eso no me quedaba claro. Porque en ese caso ¿qué nombre se debe escribir en el huevo y hacia dónde se lo hondea? Él se rió como preguntándose si yo podía ser tan tonta como para hondear en el paisaje mi propio nombre en un huevo. Y después continuó: en todo caso se escribe sobre el huevo el nombre del enemigo. Si he llevado a cabo un ritual negro, entonces existe para mí misma un peligro. Lo que he realizado contra el enemigo se puede quedar pegado a mí. También el enemigo puede encontrar para sí toda clase de protecciones, para que la desgracia (que le he causado a él) vuelva a mí (cf. supra, pues para ello hay muchas posibilidades). Y entonces se me viene precisamente a mí lo negro que yo hice. Pero lo que hice contra el enemigo debe ser llevado hasta él, y el *kuti* que él ha hecho contra mi acción negra tiene que volverse nuevamente contra él, el enemigo, gracias a mi *kuti kuti* ("anti-*kuti*").

Lo que estas enseñanzas muestran es, en resumen, lo siguiente: si yo he realizado una mesa negra, mi acción debe ser seguida de una *kuti*-curación o una autocuración *kuti*. Ese *kuti* es mi defensa frente a tres peligros. En primer lugar es una defensa frente al peligro de que mi acción negra se me quede pegada y por tanto me afecte a mí misma; en segundo lugar es una defensa contra la *kuti*-curación del enemigo, que me está deseando que toda mi acción negra se vuelva contra mí. Por lo tanto es defensa contra el *kuti* de la propia acción y es un "anti-*kuti*" contra el *kuti* del enemigo. En tercer lugar los mismos gestos centrales sirven también para el *kuti* de la brujería ajena: es decir, para que ésta recaiga sobre el mismo enemigo. Pero el rechazo de una

acción negra ajena fácilmente se puede convertir otra vez en nuevos gestos de pequeños rituales negros propios, en gestos y maldiciones de "en contra". "*Wañuchun!*" (¡que muera el enemigo!) es más que "vuelta atrás". Más exactamente el enemigo ahora tiene que defenderse a su vez de mi nuevo y pequeño ritual negro, con lo que se esboza un círculo permanente de brujería, desembrujamiento y nueva brujería. Precisamente de ahí sale también la importancia del amuleto: el amuleto gris proporciona una protección profiláctica.

4. Amuletos grises Kallawayas: protección y defensa

4.1 Amuletos grises Kallawayas: estado de la investigación

Los Kallawayas son conocidos por sus amuletos, amuletos para convocar y conservar cosas y situaciones positivas ("amuletos" blancos para la salud, la riqueza, el amor, etc.), amuletos con fines negativos (amuletos "negros" para causar daño) y amuletos para protección y defensa (amuletos grises: defensa frente a la brujería, a espíritus malignos, etc.). Con sus determinaciones especiales los diversos amuletos representan el universo de valores y deseos, de miedos y esperanzas de los hombres de la región.

La mayoría de los amuletos Kallawayas se hacen de *pachacha*, una reda pizarrosa que hay en la región Kallawaya. No siempre los fabricantes de amuletos son al mismo tiempo médicos Kallawayas, a quienes incumbe la preparación de los amuletos. El muy conocido médico Kallawaya Lucas Ortiz –que tiene su práctica en La Paz y que para el investigador francés Girault (cf.infra) es uno de los principales informantes sobre amuletos– compra sus amuletos de un campesino de Chajaya (Eduardo Layme) (T-144, T-150, A-11). El médico Kallawaya Enrique Ticona (cf. MUNDO ANKARI 2, Capítulo 8) se hace elaborar los amuletos por el joven Isaco Pinto (A-10). En cambio otros Kallawayas –como por ejemplo José Itusaca, de Inca Roca– son ellos mismos excelentes talladores de amuletos (A-4, T-17, T-29, T-30).

Los Kallawayas llevan consigo sus amuletos en sus viajes de curación (T-39, T-61), en algunas ocasiones también los venden a comerciantes originarios de los "mercados de magia" (mercados para ingredientes de curación), por ejemplo en La Paz (T-134). En el altiplano hay muchos mercados en los que se pueden conseguir amuletos[8], en la medida en que se logre penetrar en las pequeñas reservas que suelen conservarse más bien ocultas. Los Kallawayas no son los únicos fabricantes, vendedores y preparadores de amuletos de los Andes (cf. por ejemplo FRISANCHO PINEDA 1971), pero en todo caso parecen tener una reputación especial también en lo que se refiere a las preparaciones rituales con amuletos[9].

El amuleto por sí mismo no significa gran cosa para los Kallawayas, no es nada más que una piedra (A-1 hasta A-11, T-134, T-39, T-61, T-4) que sólo empieza a ser eficaz con la preparación. La preparación de un amuleto por parte del médico Kallawaya es como un pequeño ritual de curación. Para ello necesitamos un buen número de ingredientes complementarios, que difieren de un amuleto a otro. La preparación se realiza mediante un proceso ritual bien establecido, que va acompañado de juramentos, maldiciones y oraciones. Es decir que la preparación de amuletos es, como toda curación Kallawaya blanca, negra y gris, una figura ritual hablada (sobre este concepto cf. MUNDO ANKARI 2): Es un proceso ritual que nunca transcurre sin palabras, sino que necesita de un lenguaje ritual.

Ese hecho no se refleja de ninguna manera en las actuales contribuciones de la investigación sobre el amuleto Kallawaya. Por lo general son sobre todo meras descripciones del artefacto y las recetas. Faltan las formas rituales y el idioma ritual. Precisamente los amuletos negros y grises a menudo son dejados de lado.

OTERO (1951) dedica un capítulo de tres páginas a los "amuletos, talismanes y fetiches de los Kallawayas". No va más allá de los ejemplos. En PONCE SANGINES (1952) se encuentra un buen número de

[8] Mis experiencias a este respecto se refieren a los mercados de Tarucani, Amarca, Kalla Kallan, Charazani, Achacachi (Bolivia); Písac, Cuzco (Perú), entre otros. Cf. también T-36.

[9] Cf. infra la literatura citada sobre el amuleto Kallawaya.

importantes indicaciones referidas a la tradición de amuletos Kallawayas, pero a los amuletos mismos solamente se los trata de pasada. Por ejemplo, se hace, sí, la presentación de un amuleto gris, pero no se menciona ni su destino (para qué o contra qué se lo usa), ni tampoco su preparación. Ponce Sanjinés está más interesado en la tipologización formal de los amuletos Kallawayas –"atropomorfos, zoomorfos, geométricos y formas 'mixtas'"– que en la sustancia de su contenido, es decir su destino y su preparación. Tampoco PORTUGAL (1961) va más allá de la enumeración y descripción externa de algunos amuletos Kallawayas, faltando totalmente los amuletos negros y grises. Algunas informaciones adicionales importantes se encuentran en FRISANCHO PINEDA (1971, pp. 89-97). Sin embargo, de su tratado sobre los amuletos no se desprende el origen de los amuletos (¿del altiplano peruano?, ¿del altiplano boliviano?, ¿de los Kallawayas?). También aquí se dan sólo algunas descripciones de los amuletos, mientras en gran medida faltan datos sobre su preparación y no aparecen los amuletos negros y grises.

Las contribuciones más importantes sobre el amuleto Kallawaya provienen de OBLITAS POBLETE (1963 y 1978, 2. edición, pp. 222-249) y de GIRAULT (1987, pp. 243-618). Oblitas Poblete indica también, respecto de la mayoría de los amuletos tratados por él, cuáles son los ingredientes que se debe adjuntar, mencionando también algunos de los gestos rituales exigidos. Constantemente faltan, sin embargo, el proceso ritual y la oración. Hasta el momento, en la documentación más completa sobre el amuleto Kallawaya, la de Girault, se menciona asimismo los ingredientes para algunos amuletos. Apenas se menciona acciones rituales y falta por completo la oración.

En el contexto de este volumen no se da el lugar adecuado para una enseñanza general del amuleto Kallawaya. En el presente contexto sólo quisiera tratar algunos amuletos grises Kalawayas, es decir amuletos para protección y defensa contra la acción humana maligna, contra la mesa negra y la brujería. En ese tratamiento incluiré, a diferencia de lo que ocurría en la investigación precedente, lo que es la figura ritual (el contexto global y el transcurso del ritual) y el lenguaje ritual (la oración).

Pero antes conviene considerar de manera más precisa el tratamiento de los amuletos específicamente grises por parte de Oblitas Poblete y Girault, que son las contribuciones más importantes a la enseñanza del amuleto Kallawaya.

OBLITAS POBLETE (1972) menciona dos amuletos grises de protección. Por una parte el *chutillku* (N° 13, pp. 227, 235; cf. Ilustración 28, que muestra amuletos parecidos a los de mi colección particular), que proporciona protección contra "las maldiciones de otras personas". No se indica la preparación. El otro amuleto gris mencionado por Oblitas Poblete es una pequeña calavera (pp. 228, 236, 239). La calavera como amuleto tiene dos funciones: la de causar daños (brujería) y la de proteger contra la brujería.

De la preparación sólo se habla para la función negra de ese amuleto, no para la función gris de protección; no hay oraciones[10].

En GIRAULT (1987) encontramos menciones de siete de los *chutillku* ya tratados por Oblitas Poblete: amuletos triangulares, generalmente con rostro y con cuernos en las puntas, que sirven de protección contra la brujería[11]. Además se menciona aquí cuatro amuletos de protección llamados *chokulu,* que asimismo protegen de la brujería y maldición[12] (cf. Ilustración 29). Y finalmente dos amuletos que representan dos calaveras humanas. Una calavera humana triple, hecha de una piedra blanca[13] (cf. Ilustración 30). "muy efectiva contra acciones perversas, sobre todo brujería" (p. 389), así como una calavera individual hecha de piedra negra (o blanca)[14] (cf. Ilustración 31), ambos con una doble función: una función negra (causante de daños) y una gris (protección contra daños). Se trata también de una serie de otros amuletos puramente negros, por ejemplo una mano derecha negra, una mano izquierda blanca, etc.[15]

Respecto de una serie de amuletos negros Girault indica las corres-

[10] Solamente en la página 245 encontramos un par de líneas, de una paráfrasis general, sobre una posible oración de amuleto.
[11] Cf. GIRAULT (1987) D-97, 98, 99, 102, 107, 108, 109.
[12] Cf. GIRAULT (1987) D-100, 101, 103, 113.
[13] Cf. GIRAULT (1987) D-114, sin el esquema.
[14] Cf. GIRAULT (1987) D-115, cf. también D-129, 130.
[15] Cf. GIRAULT (1987) D-126 hasta D-132.

pondientes preparaciones. En cambio no encontramos datos, en ninguno de los amuletos grises mencionados, acerca de los ingredientes que se debe añadir y de las acciones rituales que eventualmente se deben llevar a cabo; y desde luego, como ocurre en toda la enseñanza de Girault sobre amuletos, nada sobre oraciones, que son la condición *sine qua non* de la preparación de amuletos. En consecuencia, para el caso del amuleto calavera con doble función negra y gris (D-114), se hace mención exclusiva de algunos ingredientes para la función negra.[16] Llama la atención el hecho de que, precisamente en ambos autores, se ahorra indicaciones sobre la preparación gris.

La siguiente sección comienza con la tarea de llenar esas lagunas que presenta la actual investigación sobre el amuleto Kallawaya.

4.2 El amuleto protector del Kallawaya Don Lucas

En el capítulo 2 hemos conocido a Don Lucas como un maestro de la más negra de las mesas negras; él llevó a cabo la muerte del enemigo a través de la muerte de orugas, grillos, cuys, lagartijas. ¿Pero cómo se protege Don Lucas del peligro de la propia acción negra? Él lo expresa de manera misteriosa; en todo caso llegamos a enterarnos de que su protección es un amuleto (Cc-163):

> *Wajnioj arí chayqa, de repente enemigonchista tupaykurqonchis. Tupaykurqonchis chiqa, kutin puni. Chaypaj wajta yachani. Jinaspa chaywanqa mana ñoqanchisman chayqa kutichiwaruwanchu, payman, payman astawan nanqa. Pero waj chaypajqa kan, illajina arí. Chaywan ñoqanchista defendewanchis. Waj secretoyoj chayqa. Chayta sumajta yana hilowan wataykuna, jinaspa apakullana, bolsillopi, lloqe lado bolsillopi, chaymanta mana uraqanqachu, purinqa asta, tutapas p'unchaypas chaywan purinchis, chaywan hasta maynintinta purinchis, imapas pasawanchis, chay ima sumajta defendewanchis. Chayrayku*

[16] Amuletos de protección contra espíritus malignos (en vez de personas malignas) (cf. GIRAULT (1987) D-141 hasta D-144).

sapallaytaj puriniqa, maytapas sapallay puni, imaymana pasawan, pero mana imapas imanawanchu. Ima ch'usajkunapipas puñuni, ima tutayani, ruwayoj mari, ratulla imanarqowaruwanpas, pero chayllawan puni ñoqa defendekuni, layqaqamanta, imamanta.

Versión castellana:

Eso (mi protección) ocurre con algo completamente distinto. Puede ser que de repente nos encontremos con nuestro enemigo. Si nos lo encontramos, entonces recae inevitablemente sobre nosotros (lo negro que le hemos hecho a él). Para eso (para desterrar ese peligro) conozco otra cosa. Y así (nuestra acción) no puede regresar a nosotros mismos, sino que lo dañará mucho más a él (al enemigo). Para eso existe otra cosa, una especie de amuleto. Con eso nos defendemos. Eso tiene su propio secreto. Se lo tiene que amarrar muy bien con hilo negro y llevarlo en el bolsillo, en el bolsillo izquierdo; de ahí nunca se lo debe sacar ni dejar en otra parte; tiene que estar siempre con nosotros, de día y de noche lo tenemos que llevar con nosotros, con eso podemos caminar hasta donde sea, todo le puede pasar a uno (pero) eso nos protege siempre. Por eso yo también ando por ahí solo, donde sea, voy solo y me ocurren todo tipo de cosas, pero no me pasa nada. A veces me sorprende la noche y duermo en un lugar vacío de gente y al aire libre, y hay también ladrones, ellos nos pueden hacer algo en cualquier momento, pero sencillamente con él (con el amuleto que llevo conmigo) estoy protegido siempre de todo, de brujería y de todo.

De las explicaciones de Don Lucas podemos concluir que su amuleto envuelto con hilo negro, que lleva en el bolsillo izquierdo y que nunca se lo quita, tiene como consecuencia un efecto de protección completa. Por una parte el amuleto protege de las consecuencias de algún ritual negro realizado por uno mismo, que evidentemente –según Don Lucas– resultan particularmente peligrosas cuando uno se encuentra

personalmente con el enemigo contra el que iban dirigidas, ya que entonces lo negro pensado para él le puede saltar a uno mismo de vuelta, o pasarle por encima. En segundo lugar su amuleto sirve también de protección contra todo tipo de desgracia, contra la brujería ajena, contra asaltantes u otros peligros propios de las noches solitarias a la intemperie...

Cierto que nunca he podido ver personalmente los amuletos de protección de Don Lucas atados con hilos negros –por lo visto no me los debe mostrar bajo ninguna circunstancia, ya que entonces podrían perder toda su eficacia (Tc-152)–, pero él me ha conseguido y preparado un amuleto de protección (Tc-183), cuyos rasgos, según me ha asegurado, son en todo iguales a sus "rostros" (los rostros de su amuleto) (cf. Ilustración 32, sólo que aquí sin el hilo negro). Como se puede percibir, se trata de un *chutillku* (cf. infra).

No son solamente amuletos grises de formato pequeño, y que caben en el "bolsillo izquierdo", los que utilizan los Kallawayas para su propia protección. Mi compadre Juan Flores, el fallecido médico Kallawaya de Chari, llevaba siempre en los viajes, en su envoltorio Kallawaya, una piedra de casi una libra de peso envuelta con hilo negro, que era al mismo tiempo su protección contra lo negro y también un requisito para el propio ritual negro (cf. 4.3). Otros Kallawayas se protegen de las consecuencias de su propia acción negra con una cruz negra, tal el caso del Kallawaya Marcelo Velázquez, cuya "mesa negra en el lugar en que ocurrió la muerte" presenté en MUNDO ANKARI 3. En cambio parece que el crucifijo de plata (cf. cubierta y la ilustración de MUNDO ANKARI 1, p. 277), así como el costoso requisito Kallawaya de la figura de Santiago, para la mayoría de los Kallawayas no son apropiados como protección contra la acción negra: estos requisitos no los puede uno llevar consigo cuando se realiza una mesa negra, ya que en ese caso los requisitos blancos perderían su poder (E-1, E-4).

4.3 La piedra negra del Kallawaya Juan Flores

La primera mujer de Juan Flores, el médico Kallawaya de Chari, murió de tuberculosis. Su segunda mujer igual. Su hijo murió también de tuberculosis. Su hija Pastora murió asimismo de tuberculosis, con 35 años y dejó a su marido Apolinar, mi compadre, con los cinco niños pequeños (cf. MUNDO ANKARI 1, Capítulo 2). Cuando en 1988 conocí a Juan Flores también él estaba ya muy enfermo, flaco, débil y con tos. La misma enfermedad le sobrevino también a él. Lo he visitado muchas veces en su vivienda allá arriba en Chari, seguramente unas veinte o treinta veces. A través de mis ahijados Fidel y Teresa, sus nietos, éramos compadre y comadre, por tanto parientes. Este tipo de parentescos rituales juega siempre un papel importante allá en la región. Constituyen una obligación evidente de mutua donación. Se sobreentendía que yo le daba lo que le podía dar. Podía ayudarle con comida, con medicamentos. Y también se sobreentendía que él me daba lo que me podía dar. Me dio su saber como médico Kallawaya, y me dio su piedra negra.

Como casi todos los Kallawayas de Chari, Juan Flores iba también al Perú en sus viajes de curación. Dice que nunca le pasó algo en sus viajes. Todos los peligros los "sujetó" a la piedra negra (I-140):

> *Chayta kay solapayoj, paja sombreroyoj, q'epi q'epirisqa, chay patapi kapachitu q'epirisqa purej kani. Tataywan purej kani. Chiqamantaqa papasitoy wañupusqanmanta sapay purini. Chay luqarmanqa, asta Huancané purini, Huancanemanta asta Juliacakama purini, Juliacamantaqa Punoman, Punomantaqa Cuscoman, Cuscomantaqa hasta Quilabambaman, Quilabambamantaqa asta chay Sumpaya, Arcata, asta Waritu, asta Selva purini, chaykama purini. Watapiqa purini kimsa kutita. Jamuchiani, purichiani, jamuchiani, purichiani. Mana ni ima desgraciapas pasawanchu, mana, kayman wataykuniqa. Defenden imamanta, ima desgraciamanta, brujeriamanta, ima ruwasqamanta.*

Versión castellana:

> Con *solapa*, con sombrero de paja, con el atado a la espalda, con el *kapachu*[17] colgado ahí arriba, así he ido siempre a los viajes. Con mi padre he salido en viajes de curación. Cuando mi papito murió, he viajado solo. A los siguientes lugares he viajado: a Huancané, de Huancané hasta Juliaca, de Juliaca hacia Puno, de Puno al Cusco, de Cusco a Quilabamba, de Quilabamba hasta Sumpaya, Arcata, hasta Waritu, hasta la Selva. Hasta ahí he viajado. Tres veces al año he ido en viajes de curación. Regresaba y nuevamente partía, regresaba y otra vez partía. Ninguna desgracia no me ha llegado, a esto lo he sujetado (muestra la piedra negra). Protege de todo, de toda desgracia, de brujería, de cualquier acción (negra).

Esa piedra –Juan Flores siempre la llama solamente *yana rumi,* la piedra negra– protege de "toda brujería", de toda acción negra, de la ajena y de la propia. La piedra está envuelta con un trapo y atada con un hilo negro, de la misma manera que Don Lucas ata su amuleto de protección con hilo negro (cf. 4.2).

Mi compadre Juan quiso hacerme, de entre su llamativo envoltorio de requisitos Kallawayas, un regalo. Yo podía escoger algo. En el envoltorio había *oscollos* (gatos monteses) disecados, una docena de grandes conchas rituales, ollas rituales de *ch'alla* y otros tesoros más. Yo deseaba –prudentemente– la piedra negra. Mi compadre Juan estaba de acuerdo. Pero estaba también abiertamente interesado en transmitirme qué don precioso y qué fuerza negra impensada iba a poner en mis manos. Me informó sobre la cantidad de mesas negras efectivas que ya había llevado a cabo con el amuleto. Quería entregarme la piedra con toda formalidad, igual que su abuelo, también Kallawaya, se la había entregado a su padre, e igual que su padre, también Kallawaya, le entregó la piedra a él (T-140). A Juan Flores no le había quedado ningún hijo que a su vez pudiera continuar la tradición de la

[17] *Kapachu:* bolsa de médico Kallawaya, cf. cubierta del libro.

curación Kallawaya y que pudiera recibir el poder de la piedra; Alejandro, su hijo más joven, apenas tenía 14 años cuando Juan murió.

LA ENTREGA DE LA PIEDRA NEGRA (T-140)
(Cf. Ilustración 6)

Kayqa phiñaj phiñatajmin kayqa. Walej phiñan kay. Juchuy envidiakunapas kan, imapas kan, chaypaj chay. Enemigoykikuna mana allin kananpaj, enemigoykikuna jup'ayananpaj, paykunamankama kutinanpaj – rumipi ruwasun. Sutinta kaypi wataykuna. Kaypitaj yana velita munakun, chaytawan kaypi laurachikunapaj. Chiqaqa paylla tukukonqa. Kaypi ruwakunchis puni. Chaymanta onkon, jinaspa wañupullankutaj onkosqa wañupunku. Chaypajqa martes, viernes laurachikunchis. Confianzawan puni, comadre. Runaqa qijaykuwaruwan, apachiwaruwan presota chari.

Kaypiqa chujchitan munakun, p'achitan munakunman. Yana hilituwan sutinpi sutinpi wataykunki, rezarikuspa.

Kaypajqa benditota rezarikunchis. Bendido, alabado sea el señor, Santa Maria virgen. Amen. Jesús, Maria y José.

Versión castellana:

Ésta (la piedra) es una cosa maligna y peligrosa. Bien negra es (en su efecto). Hay pues envidia y otras cosas, y para eso está la piedra. Para que a tus enemigos les vaya mal, para que tus enemigos se queden callados, para devolverles a ellos mismos (lo que han embrujado); para eso nosotros trabajamos con esa piedra. En su nombre (del enemigo) se la debe amarrar. Para eso se necesita velas negras, para encenderlas aquí (delante de la piedra). Después enseguida estará vencido (el enemigo). Eso hacemos siempre aquí con la piedra. Con eso (el enemigo) estará enfermo y después también muere, muere de enfermedad.

Para conseguir eso encendemos (las velas negras) el martes y el viernes. En total confianza, comadre (te estoy diciendo esto). De lo contrario la gente nos podría denunciar, incluso nos podrían tomar presos.

Para hacer eso se necesita el cabello (del enemigo), sus ropas. Después lo atarás (a la piedra) con hilo negro en su nombre y rezarás.

Para eso pedimos las bendiciones de la Iglesia: bendecido y alabado sea el Señor y la Santa Virgen María. Amén, Jesús, María y José.

Juan Flores escogió doce hojas de coca sobre un papel blanco, colocó encima la piedra con cuidado, añadió todavía otras cuantas hojas de coca y roció la piedra con alcohol puro mientras rezaba:

1	*Kunanqa qan ripunki,*	Ahora (piedra) tú te vas,
2	*kay comadreytapas sumajta rikunki,*	te irás a hacerle buena compañía a mi comadre,
3	*sumajta qhawanki,*	bien la vas a acompañar,
4	*ima contrariontapas atajanki qan,*	vas a obstaculizar a cualquiera que ella tenga como enemigo,
5	*ima contrariontapas atajanki qan,*	completamente lo vas a torcer,
6	*q'iwirparirinki,*	lo harás enfermar,
7	*onkoykuchinki,*	ella te encenderá velas negras,
8	*chaymantaqa payñataj juchuy yana velawan jap'ichikusunki,*	y tú retorcerás bien fuerte los miembros de su enemigo,
9	*onkoykonqapas,*	éste se enfermará, así está bien,
10	*wañuponqapas*	también estará bien que se

		muera,
11	*sumajta ripunki kaymanta,*	de la mejor manera te vas a ir de aquí ahora,
12	*ama llakikuspa, ama pinsanakuspa,*	sin preocupaciones y sin pensamientos ve ahora,
13	*sumajllata purinki,*	favorablemente vete de aquí ahora,
14	*sumajta rikunki llajtanpi-pas,*	cuídala a ella en su país,
15	*ima contrariontapas waj-nejman churarparichinki,*	a todos los enemigos que tenga colócalos en otra parte,
16	*ima desgraciapas qatinqa,*	y síguelos (a los enemigos) con toda clase de desgracias,
17	*chaymantaqa payñatajmi estimakusunki,*	en agradecimiento ella te rendirá homenajes,
18	*ima desgraciantapas wajnejman churanki,*	aleja de ella cualquier clase de desgracia,
19	*ima llakitapas wajnejman churanki,*	las preocupaciones que pueda tener envíalas a otra parte,
20	*contrariontapas q'iwirpa-rinki kunkitanmanta*	a su posible enemigo tuércele el cuello
21	*manaña rimarqopunanpaj,*	para que no pueda hablar más,
22	*wañuponqa,*	y después que se muera,
23	*chaymantaqa payñatajmi estimakusunki,*	y ella te honrará por eso,
24	*yana velitata chay sutinpi k'anchachiasunki*	te encenderá velas negras en nombre (del enemigo),
25	*Yayayku...*	Padre Nuestro que estás en el cielo...
26	*Sumaj mesa kanki,*	Tú eres una poderosa (buena) mesa,
27	*paywan ripunki,*	tú vas con ella ahora,
28	*estimakullasunkin,*	con toda seguridad ella te honrará,
29	*perdonarqowanki,*	tú me perdonarás a mí,

30	*sumajllata rinki,*	solamente andarás en cosas buenas,
31	*sumajllata rikunki comadreyta,*	a mi comadre la vas a proteger de la mejor manera,
32	*imayna wawaykita jina patronnin purinki*	tú serás su Señor, como si ella fuera tu hija,
33	*patronnin kanki qan,*	tú serás su dueño,
34	*qan imamantapas sayanki,*	tú estarás al lado de ella en todas las situaciones de la vida,
35	*qan ima desgraciamanpas chayachinki,*	todo tipo de enfermedad les enviarás (a los enemigos),
36	*contrarionkunataqa wataykunki, saruykunki,*	a los enemigos los amarrarás, los pisarás con los pies,
37	*qan wañuchinki,*	los matarás,
38	*qan yachankiña kay runa desgraciatapas,*	tú ya sabes cómo llevar desgracia a la gente,
39	*sonqoykipiña,*	eso está en tu corazón,
40	*kunanqa sumajllata rinki,*	vete de aquí para bien,
41	*Santa Maria virgen.*	Virgen santa María.
42	*Amen, Maria, Jesús y José.*	Amén, María, Jesús y José.

Han jinata ruwanki. Jina, comadre, imaynan kachian patronyki han jinata chayta pusakuy Coca llakitata joqarinki sutinpi, sutinpi, sutinpi rezarikuspa, kayman yana velitata k'ancharichipunki Juan Flores Llanos, chay makinwan ruwanki. Kay desgracia qatichun, wañuchun, nispa ruwanki, viernes, martes. Kaykunaqa onkochikun, wañuchin.

Mana facillachu kayqa. Imantinpaj kaykunaqa. Kaypas jina atun mesa kayqa arí. Mana facil pillapis apaykachanmanchu. Ñoqamanqa papasitoyqa jaqepuwan uj papelcitopi coca llakitayojta ch'allaykorqan, rezarin, kaywan puriykachunki, kayman estimakunki, ima contrarioykitapas kayman estimanki kayman, chaytajmin payta desgraciaman chayachinqa imapipas, onkoy-

kunqapas, wañuponqapas, han jinata kaymanqa estimakunki nispa jaqepuwan.

Kayman ruwaj kani puni. Kayqa iskaytaña runatapas suceden. Contrarioyta ñoqata wakachiwan chay wakachisqawanmanta kayman estimakuni kaykunaman, iskayta runata suceden kayqa.

May antigoyoj, antiguon chayqa, antiguyoj antiguonmi. Papasitoypas jinata puni apaykachaj kasqa, awichoypas jinata puni papasitoyman jaqepullantaj. Maymantachá tarinkupas antiguoqa, manan ñoqaqa yachanichu kay tarisqankutaqa. Kaypiqa joqarinku ruwatapas wataykurkonku arí, han khaynata ch'illi watawan joqarikuspa, coquita hojitatawan joqarikuspa sutinpi sutinpi wataykorkonku, suaj chakin mana puripunchu chaypi jap'ipunku. Taripapunku suwataqa, castigapunku. Uywatapas jorqon, animalkunata apan, animal apachisqanpi chakin mana puripunchu, watasqa kapun, kaypi wataykorqonku. May jayk'a kutichá ruwayku! Achiatam achiata ruwaykuqa!

Versión castellana:

Así debes hacer (así debes rezar). Llevarás contigo esa piedra como si fuera tu señor. Cogerás hojas de coca y rezarás en su nombre, en el suyo, en el suyo (del enemigo), le encenderás a la piedra una vela negra y todo eso lo harás en el espíritu de las manos de Juan Flores Llanos. La desgracia debe perseguirlos (a los enemigos), los tiene que matar, así vas a rezar en un viernes o martes. Esas cosas después lo hacen enfermar (al enemigo), lo matan.

Esto no es algo inofensivo. Tiene efecto para toda clase de situaciones. Sí, esta es una mesa llena de fuerza. No cualquiera la puede manejar así nomás. (La piedra) me la dio mi padre; sobre un pedazo de papel hizo la *ch'alla* con hojas de coca y ha rezado: "Con ella caminarás (hijo mío) en todas direcciones,

honrarás (esta piedra), en caso de enemistad le presentarás tu ofrenda a esa piedra y entonces ella le enviará la desgracia al enemigo o en todo caso algo (malo), él se enfermará y morirá; de esa manera andarás en homenaje (con la piedra)", así me habló mi padre y me entregó la piedra.

Mucho he trabajado con la piedra. Con ella he liquidado también a dos personas. Tenía un enemigo que me causaba sufrimiento. Por eso le encomendé los enemigos (a la piedra) y las dos personas fallecieron.

La piedra es muy antigua, de tiempos inmemoriales, totalmente de tiempos inmemoriales. Mi papito la llevaba siempre consigo y mi abuelo se la pasó a mi padre. Dónde la encontraron (nuestros) antepasados, eso no lo sé.

Ellos (los padres y abuelos) han sujetado con ella a ladrones, con hilo delgado y hojas de coca la han amarrado en nombre del enemigo. Entonces el ladrón ya no pudo caminar, aquí (en la piedra) lo han sujetado. Así es como han encontrado al ladrón y lo han castigado. Después de haber robado ganado y haberse llevado animales (de repente) ya no pudo caminar, quedó amarrado, aquí (a la piedra) lo habían sujetado. ¡Con cuánta frecuencia, con cuánta frecuencia habremos hecho eso! ¡A menudo, bien a menudo hemos utilizado (la piedra)!

Así llegó a mis manos inexpertas, después de generaciones, la piedra negra de la familia Kallawaya Flores. En su oración con la piedra Juan Flores le habla como a un ser vivo, le dice que debe tenerme buena voluntad, que para siempre debe ser mi dueña, mi acompañante, mi protectora. Juan Flores no tiene ninguna duda de que yo usaré la piedra en el mismo sentido (negro) que él, que su padre, que su abuelo. Y lo debo hacer en "el espíritu de sus manos".

Fue una de las últimas veces que ví a Juan Flores. El murió en los primeros días de octubre de 1989.

4.4 Amuletos protectores según las enseñanzas de Don Ramón Álvarez

En sus enseñanzas sobre amuletos Don Ramón Álvarez, de Chajaya, diferencia dos "direcciones" en que se mueve la protección: él conoce amuletos que única y específicamente protegen de la brujería ajena, y otros que ofrecen una protección muy general de toda desgracia.

CUADRO 2

Don Ramón Alvarez: amuletos protectores contra la brujería

(1) *Contra* (E-1:39, 150, 175; 1989/2). El médico Kallawaya prepara un tipo de amuleto como protección contra maldiciones y brujería de otras personas contra nosotros. Se llama *contra*. Se prepara en un martes o un viernes.

Se busca un pequeño crucifijo. Se busca de entre el *chiuchi ricado*[18], o también se lo fabrica. Se lo coloca en algodón.

Se le añade varias cosas que lo protegen a uno contra la acción de personas de mala voluntad:

- tres tipos de *contras*[19]
- los frijoles tipo *wayruru* en rojo y en rojo-negro[20]

[18] *Chiuchi ricado* son figuras de plomo de 3 a 4 mm.

[19] Las *contras* se hacen de las raíces del molle. Se corta la raíz en rodajas, se saca el interior suave de la raíz, se seca las rodajas y después se las pinta de colores. Estas rodajas, del tamaño de un anillo, hacen retroceder todo mal. Según OTERO (1951, p. 214) la *contra* negra contrarresta la tristeza; la roja, los asuntos de sangre; etc.

[20] Cf. Ilustración N° 14 en MUNDO ANKARI 3; cf. también OTERO (1951, p. 212), FRISANCHO PINEDA (1971, p. 90) y otros.

- el *kuti kuti* [21]
- el *kuti wisnachu*[21]
- una espina de la planta *lluq'e*[22]
- dos tipos de mineral *llimpi*[23]

Todo eso les devuelve todo a los que piensan mal de nosotros. El *lluq'e* se lo devuelve también. El *llimpi* es un mineral. Todo eso lo protege a uno de las maldiciones y la brujería.

Se coloca también una *piedra de águila*[24]. La piedra significa duración. No se destruye. El águila significa: coraje. Todo eso se cose en una bolsita. Se utilizan hilos de tres colores. Al pequeño crucifijo también se lo envuelve con hilo de tres colores.

No se hace *ch'alla*, no.

El médico Kallawaya le pone al cliente esa bolsita en la mano izquierda. Y sobre su mano se reza tres veces la oración de San Cipriano, tres veces la oración de Santa Bárbara, una vez la oración de San Lino y una vez el Credo.

Se reza, por ejemplo:

1. *Oración Señor San Cipriano,*
2. *unan qan kimsa kuti santo kanki,*
3. *Dios ordenasunki,*
4. *Jesu Cristo kay jallp'api purista,*
5. *defendenaykipaj,*
6. *chayta kunanqa defendewanki,*

[21] Cf. Ilustración N° 14 en MUNDO ANKARI 3.
[22] Cf. GIRAULT (1987, pp. 265).
[23] Cf. GIRAULT (1987) C-12.
[24] No tratado en GIRAULT (1987).

7. *maj diosninchispaj,*
8. *sus Cristoj sutinpi,*
9. *kuy ima chay envidiamanta,*
10. *jeriamanta,*
11. *dicionmanta,*
12. *uy imamanata defenderiway,*
13. *sajra cosasmanta,*
14. *diablo cosasmanta,*
15. *defenderiway, Señor San Cipriano!*

Versión castellana:

1. Oración del Señor San Cipriano,
2. tú eres tres veces santo,
3. estás bajo las órdenes de Dios,
4. como Jesucristo que caminaba en esta tierra,
5. para que defiendas,
6. ahora me vas a defender de eso,
7. en nombre de nuestro buen Dios,
8. en el nombre de Jesucristo,
9. de toda esa envidia,
10. de la brujería,
11. de la maldición,
12. de todo defiéndeme,
13. de las cosas malas,
14. de las cosas del diablo,
15. ¡defiéndeme, Señor San Cipriano!

El cliente debe llevar siempre consigo la preparación (*reliquio*). Pero nadie debe saber de eso, solamente el Kallawaya y el cliente.

La preparación otorga protección de las maldiciones de todas las personas malas. Protege tanto de la "brujería material" como de la "brujería espiritual".

La brujería material es la peor. La brujería material utiliza animales, muñecas y prendas del enemigo. La brujería espiritual envía desgracia a través de oraciones y maldiciones.

El efecto de la preparación se mantiene por tres años. *Chay kimsa watapitaj mari de por si tukukupun ushpa jina* (después de esos tres años ella sola se desintegra como la ceniza). Después el cliente debe hacerse purificar con el médico Kallawaya. El médico limpia al cliente con la preparación desde la cabeza hasta los pies mientras reza: *Kaymanta llojsipuchun, ripuchun mayuman* (Fuera de aquí ahora, que se vaya al río). El preparado lo echa después al río, con la mano izquierda. No está permitido que nuestros ojos vean, no se mira, se da uno la vuelta. El cliente necesita de manera urgente una nueva preparación.

(La Ilustración 34 muestra una preparación muy parecida, pero de Lucas Ortiz, Chajaya/La Paz [T-150]).

(2) *Suy lluq'e* (E-1:40, 170, 218a; 1989). Para una protección especial contra la brujería hay todavía otra cosa. Es un amuleto. Es una mano que sostiene una serpiente. En el idioma Kallawaya el amuleto se llama *suy lluq'e* (mano izquierda) (cf. Ilustración 35).

Se le debe añadir un pedacito de cuerno de oveja o de un venado. Además, la planta *lluq'e* y la pata (disecada) de un armadillo.

Esto se prepara un viernes o martes en casa del cliente. Se coloca todo sobre algodón. Sobre eso se hace una *ch'alla* con alcohol puro. Se reza el Credo y la oración de San Cipriano. Se reza así:

1. *Tatay San Cipriano,*
2. *qan munayniykiwan*

3. *tukuy imata ruwayta yachanki,*
4. *llakiy kay kawsay vidapi,*
5. *pichus wawa masiy malta piensan,*
6. *ñoqapaj chejnikuyninpi ruwanwanman,*
7. *layqawanman,*
8. *wasiypi, ñanninpi, chajraypi,*
9. *uywaykunapaj,*
10. *familiaypaj*
11. *chayta manaykiwan*
12. *deshacepuway*
13. *payman kutichun,*
14. *chay mal pensamiento*
15. *payman kanqa, tatay. Amen.*

Versión castellana:

1. Padre San Cipriano,
2. tú con tu poder
3. lo sabes hacer todo,
4. en mi vida hay preocupaciones,
5. alguien de mis semejantes está pensando mal,
6. tal vez en su odio está haciendo algo contra mí,
7. tal vez me está embrujando,
8. o mi casa, mi camino, mi campo,
9. mi ganado,
10. mi familia,
11. todo eso tú con tu poder
12. para mí lo convertirás en nada,
13. que todo recaiga sobre él,
14. que todo lo malo que él está pensando,
15. sea eso mismo para él, Señor. Amén.

Se entierra la preparación al lado izquierdo de la (propia) puerta que da a la calle. En secreto, por supuesto. Encima se hace una *ch'alla* con alcohol puro.

Además se debe colgar en la cabecera de la cama, con hilo rojo, una cruz envuelta en un pedazo de tela blanca. Eso aleja cualquier brujería. Sólo el médico Kallawaya puede hacer la nueva *ch'alla*. Esta debe tener lugar en agosto del año siguiente. El 1°, el 15 o el último día de agosto. No está permitido que el propietario de la casa haga la *ch'alla*.

Se consigue agua bendita en la iglesia. El curandero rocía el agua bendita en todas partes en la casa, en el patio y en las chacras del cliente, y reza la oración de San Cipriano.

Después prepara una inhalación para el cliente con tres tipos de plantas espinosas, que se colocan sobre brasas.

De esa manera se expulsa todo tipo de brujería, con agua bendita, la oración de San Cipriano y humo de los espinos.

(3) *La cabeza de San Cipriano y la calavera.* La cabeza con los tres rostros de San Cipriano lo protege a uno contra los malos espíritus, contra los enemigos y contra la brujería. Es contra todo, va en todas las direcciones igual que el rostro (cf. la anterior Ilustración 30).

Se prepara este amuleto con algodón, se añade una *yunga calavera* (una calavera de nuez), un espino de un puerco espín (y otros). Todo eso se envuelve con hilos de tres colores.

Se reza el Padre Nuestro, el Credo y la oración de San Cipriano... Mientras se está rezando la oración de San Cipriano, se debe andar por el patio describiendo tres círculos a la izquierda, y a continuación se hace una *ch'alla* con agua bendita...

Una calavera blanca también da protección frente a personas malas (cf. anteriores Ilustraciones 30 y 31), y un rostro con tres aristas sirve también de protección contra todo (cf. la anterior Ilustración 28: *chutillku*).

La preparación protectora que se ha mencionado en primer lugar, con su preparación en algodón y sus ingredientes, recuerda al paquete protector gris del Kallawaya Faustino que éste preparó en el contexto de su tercera mesa negra para Candelaria (cf. Capítulo 3), y recuerda también a la preparación gris del Kallawaya Fernando Mamani (cf. Capítulo 4, Sección 3).

La primera preparación protectora especialmente contra brujería, mencionada por Don Ramón, es más una defensa personal, una preparación que lo protege a uno mismo. La segunda –con la pata de un armadillo y un pedazo de cuerno– parece que sirve mejor para la protección de la casa y del patio, por eso se la entierra allá donde todavía no comienzan la casa y el patio, en la misma entrada, es decir en la calle delante de la puerta del patio. Hasta aquí los amuletos grises según las enseñanzas de Ramón Álvarez.

4.5 Los kuti-*amuletos del Kallawaya José Itusaca*

Don José es un excelente curandero Kallawaya y uno de los mejores talladores de amuletos que he conocido en la región Kallawaya. Sobre su origen y su familia, sobre sus enseñanzas y sus viajes Kallawayas, él informa lo siguiente:

> *Incapi nacidoyoj kani, 47 añosña. Wawaykuna en total chunka, uj wañun, esqoniyoj kachian. Tatay Epifanio Itusaca. Incallamantataj karqan. Viajeman purillajtaj kasqa. Pero mana payta rejsinichu, wawitata saqewan, mana. Mamitallayta puni rejsikuni. Mamitay wajcha wiñakusqapi han jina cuñadoy Tapia,*

hermanoy Renato, chaykunawan purispa han jina compañata ruwawanku, jinapi jap'eqani,entonces ñanta puriykachiani.

Abueloy karqan Lucas Itusaca. Viajallajtaj kasqa. Ñaupajmantapuni viajasqaku. Warmiy Incallamantataj. Suegroy purillantaj, Felipe Mamani.

Ñoqa altiplanoman purini. Batalla, Puertomanta, jakaynejman, Escoma, Carabuco, Ancoraimes, Achacachi, Huarina, puro amistad kama, chaykunapipas han jina wawitata sutiyakuni, compadreykunapas kallanataj. Chaypi ocupawanku. Chay rejsisqaykuna q'epa kutinaypajqa wajkunamanña jinata recomendawanku.

Versión castellana:

He nacido en Inca, tengo 47 años. En total tengo diez hijos, uno ha muerto, ahora son nueve. Mi padre era Epifanio Itusaca. Él también era de Inca. También hacía viajes (de curación). Pero no lo conozco. Siendo todavía pequeño me ha dejado (ha muerto). Solamente conocí a mi madre. Mi mamita me cuidó como un niño huérfano, y me han acompañado mi cuñado Tapia y mi hermano Renato, con ellos he estado en viajes de curación, y así he aprendido a curar y voy todavía por ese camino.

Mi abuelo era Lucas Itusaca. Él iba también en viajes de curación. Desde tiempos antiguos ellos viajaban. Mi mujer es también de Inca.

Mi suegro, Felipe Mamani, viaja también como Kallawaya. Yo viajo por el altiplano. Lugares como Batallas, Puerto, Escoma, Carabuco, Ancoraimes, Achacachi, Huarina. Allí tengo muchos amigos, allí hago bautizar (a sus hijos) y tengo compadres. Ellos me consultan como Kallawaya. Y para mi próxima llegada esos mis conocidos me recomiendan a otros pacientes.

Don José es muy reservado, muy cortés. Cuando todavía no nos habíamos conocido bien, él afirmaba no saber absolutamente nada de rituales, decía ser solamente curandero de hierbas. Que ni siquiera había tenido un *cabildo*, un lugar sacrificial, en el patio de su vivienda. Eso me sorprendía mucho en aquel entonces. Porque ¿cómo se puede vivir en la región Kallawaya y no tener ningún *cabildo* en el patio de la propia vivienda? No se podrían cumplir nunca los cargos del sindicato que todos los adultos de la comunidad deben asumir por turno y que siempre incluyen la presentación de ofrendas en el propio *cabildo* (cf. sE). No se puede ser secretario general del Sindicato, la representación campesina de la comunidad, y no tener un *cabildo*. ¿Dónde se quemarían entonces las ofrendas que cada año se tienen que preparar en la comunidad con ocasión de la gran Picha de Vara (R-13, cf. sE)?

Más tarde resultó que la historia con su *cabildo* era una afirmación de protección. Y es que Don José pensó que yo participaba de esa suerte de desprecio que profesan los citadinos y los forasteros frente a un ritual. Cuando fui invitada a su comunidad para el gran ritual colectivo del Picha de Vara, que duraba día y noche, y pasé la noche con él y otras treinta autoridades de la comunidad, cuando me vio guarnecer los nidos de la mesa sacrificial con hojas de coca, me escuchó rezar y me vio hacer la *ch'alla* Los *kuti*-amuletos del Kallawaya José Itusaca –igual que todos los demás participantes–, entonces cambió la presentación de su propia persona. En el Picha de Vara se tienen que conseguir diferentes lugares sacarificiales –cerca y lejos. Los emisarios para esas ofrendas son definidos por la coca y por consultas. Yo estaba completamente metida en el ritual nocturno y la coca me señaló a mí también. En el grupo de tres, al que también pertenecía Don José, fuimos enviados a un *cabildo* en el valle. Allí escuché por primera vez a Don José orar constante y fervorosamente. Puedo distinguir las oraciones de Don José entre cientos de otras oraciones: él las pronuncia a una velocidad simplemente demencial.

Cuando en ocasión de mi última permanencia en Bolivia yo tosía constantemente y me sentía muy mal del estómago, Don José pensó que eso era demasiada desgracia, que tenía que haber "mala voluntad" (causarme daño, acción negra de alguien contra mí) –la consulta a las

cartas lo confirmaba– y yo debería cuidarme mejor. "Prepararé algo para ti", dijo, y yo lo acepté de buen grado.

Vino un viernes a mi casita. Me había encargado conseguir lana de llama y de alpaca, de color café claro. Además él necesitaría un trocito de *kuti waynito,* algunos *kuti kutis* y un *wayruru.* A eso habría que añadir alcohol para la *ch'alla* y un pedazo de paño blanco para amarrar.

Con la lana hizo un pequeño nido, colocó los ingredientes y añadió el amuleto protector: una cabeza con una cruz en la frente y una señal *kuti kuti* en la calavera (cf. Ilustración 36). Al amuleto lo llamó *kuti calaverita* (literalmente "calaverita para enviar de vuelta"). Él hace también el mismo amuleto con tres rostros, pues se supone que es más poderoso, lo preparará para mí en otra ocasión.

Después de haber colocado el amuleto, observó sin embargo en tono desdeñoso: esto no vale nada, no es más que una piedra, así el amuleto no sirve para nada. Sólo con la oración tiene efecto. Dice que la tarea del amuleto es devolverles a los mismos causantes (*kutichiriy*) toda desgracia, en especial todo lo que sea envidia, todo lo que sea malquerencia, o también brujería. Don José roció el amuleto con alcohol puro y rezó:

ORACIÓN PARA EL AMULETO *KUTI*-CALAVERA (T-134)

1	*Kunanqa, qan, kuti calaverita,*	Pequeña *kuti*-calavera, tú,
2	*qan defendenki tukuy amamanta,*	tú la vas a defender de todo,
3	*kuti calaverita,*	pequeña *kuti*-calavera.
4	*kay Inamanta llajtanpi*	En la comunidad de Ina
5	*sumajta defendenki*	tú la vas a defender muy bien
6	*tukuy maldicionkunamanta,*	de todo tipo de maldición,
7	*uj contrarionkuna cari kan,*	seguro que hay enemigos,
8	*uj vecinokuna cari,*	tal vez uno de la vecindad,
9	*ikay doctoramanta envidiakun,*	le tienen envidia a la doctora,
10	*chaytapas paykunallaman kutichinki.*	pero eso se lo vas a devolver a ellos mismos.
11	*Y lo mismo defendenki*	Asimismo dale protección

12	*tukuy desgraciakunamanta,*	de toda desgracia,
13	*calaverita, angel de la guardia,*	pequeña calavera, tú eres un ángel de la guarda,
14	*tukuy envidiakunamanta,*	de cualquier impulso de envidia,
15	*mayqenchus masta ruwan,*	quien sea que quiera ser más que otros,
16	*uj warmimantachus,*	puede ser una mujer,
17	*uj qharimantachus,*	o puede ser un varón,
18	*waj runakunachus,*	ya sean personas desconocidas
19	*uj familiachus,*	o del círculo familiar,
20	*paykunamanta defendenki,*	de ellos la vas a proteger,
21	*angel de la guardia kanki,*	tú eres ángel de la guarda,
22	*kuti calaverita kanki,*	tú, pequeña *kuti*-calavera,
23	*envidiata kutichinki,*	devuélvele la envidia al envidioso mismo.
24	*lo mismo ñankunapipas*	También en sus caminos
25	*ima desgraciakunamantapas*	de todo desgracia
26	*defendinki,*	dale a ella protección,
27	*lo mismo esposonpaj kachun,*	que lo mismo valga también para su marido,
28	*qan uj defensa personal kanki,*	tú eres una protección muy personal,
29	*munayniyoj kanki,*	y tú tienes poder,
30	*compañaykunki,*	acompáñala,
31	*tukuy envidiakunamanta,*	frente a toda desgracia,
32	*tukuy desgraciakunamanta,*	frente a toda envidia (dale protección),
33	*pichus envidiakuchian,*	si alguien le tiene envidia,
34	*pichus nakuchian,*	si alguien le hace algo (brujería),
35	*entonces, qanña, kuti calavera,*	eso tú, *kuti*-calavera,
36	*kutirichinki, kutirichinki,*	lo vas a devolver,
37	*uj wasinman, ñanninman,*	en su casa, en su camino,
38	*paykunapacha cayenqa*	que sobre ellos mismos

	desgraciaman,	recaiga después la desgracia,
39	*han jinata tukuy desgraciakunamantapas*	así tienes que darle protección frente a toda desgracia,
40	*defendinki, compañaykunki,*	dale protección, acompáñala,
41	*kuti calaverita.*	pequeño amuleto *kuti*-calavera.
42	*Tukuy yachajkunaj makinwan,*	En el espíritu de las manos de todos los curanderos,
43	*tukuy kay Kallawayakunaj,*	de todos los curanderos Kallawayas,
44	*tukuy kay arreglajkunaj makinwan,*	de todos aquellos que saben cómo se cura,
45	*tukuy sumaj runakunaj makinwan*	sí, de la mano de todas las buenas personas,
46	*arreglaykuripusaj*	estoy preparando esto aquí
47	*Doctora Inapaj, qosanpaj,*	para la doctora Ina y para su esposo.
48	*pichus maldicionta apachian,*	A quien traiga maldición,
49	*paykunaman kutirichinki kunanri,*	a ése devuélvesela inmediatamente,
50	*kuti cabeza,*	*kuti*-cabeza,
51	*angel de la guardia,*	amuleto ángel de guardia,
52	*qan kanki mas dueño,*	tú estás muy cerca de ella,
53	*compañaykurirqonki kunan.*	ahora la vas a acompañar.
54	*Chay arreglasqay kanqa*	Que esta mi preparación sea
55	*tukuy yachayjkunaj makinmanta,*	en el espíritu de toda mano sabia,
56	*kay Chajaya, Curva, Chari Kallawayakuna,*	de los Kallawayas de Chajaya, Curva, Chari,
57	*provechaykurqonqa kay arreglasqay,*	efectiva va a ser mi preparación,
58	*sumajta oracionwan arreglasqa kanki,*	tú estás muy bien preparada con oración,
59	*kuti calaverita,*	pequeña *kuti*-calavera, tú,
60	*defendinki kunanqa*	defiéndela a ella
61	*imata brujeriakunamanta,*	de toda brujería,

62	*chaypas cuerponman, paykunaman*	en su propio cuerpo
63	*kutirichinki,*	devuélvele al enemigo (su accionar),
64	*wasinman kutirichinki,*	devuélveselo a su casa,
65	*ñanninman kutirichinki...*	a su propio camino...

Esa preparación abrió para mi otro capítulo de las enseñanzas de José Itusaca sobre el amuleto. Las enseñanzas precedentes se habían concentrado en el amuleto blanco. Con la preparación que acabo de describir, en adelante él me iría presentando poco a poco también sus amuletos grises. Primero ellos debían ser tallados, Don José no hace previsiones; solamente cuando sale a un viaje de curación se ocupa de reunir algunos amuletos ya hechos. De los *kuti*-amuletos que fabrica, ningúno es igual al otro. En ellos siempre se presentan "rostros", a veces un rostro, a veces dos o tres. Para Don José los "rostros" son rostros de muerto (calaveras), rostros de los antepasados, rostros de San Cipriano; es evidente que todos ellos pueden conceder protección. También se añade siempre *kuti kutis* tallados, y a menudo una cruz como protección contra el maligno. Como variaciones de esos rostros que siempre tienen aspecto diferente y de los *kutis* siempre ordenados de manera diferente, aparecen líneas en zigzag (caminos), líneas paralelas (surcos de los campos), rectángulos (chozas, casas) así como puntos o círculos (dinero), según cuáles sean los peligros de los que especialmente se requiera protección: viajes, alimentación, casa, prosperidad.

Otro amuleto gris de José Itusaca, que él llama *calavera kutiriano*, representa una "calavera" con un bigote poderoso, pestañas o cejas llamativas, hoces colocadas en la frente, un poderoso *kuti kuti* sobre la costura de la calavera, y una cruz en el lado izquierdo (cf. Ilustración 37). Ésta tiene un especial efecto para la devolución de todos los peligros de brujería (TC-42):

> No es un rostro, es una calavera. Esto aquí es una hoz y esto es una cruz y un camino. Es una protección contra los enemigos.

> Con oración se consigue que (el mal) vuelva sobre ellos mismos. Se indica por el nombre a cada uno de los enemigos. La oración de San Cipriano es buena para eso. *Kutinapaj, protejanapaj, chaypaj* (es para la devolución y es para la protección). Lo preparas en un papel negro, o si no tienes, en un papel azul oscuro. Rezas oraciones. Lo rocías con alcohol puro. Un secreto especial es el siguiente: te consigues un poco de gasolina. La mezclas con alcohol puro. Con eso rocías la calavera. La entierras a la salida de tu patio. En un martes o viernes lo haces. En nombre de los enemigos tienes que soplar un poco al aire (humo de cigarrillo fumado a la izquierda). Yo le llamo calavera kutiriano – calavera para devolución. Sirve solamente contra enemigos, no sirve contra espíritus malignos. Las hoces en el amuleto lo rechazan. La cruz significa iglesia, protección, poder, no significa muerte. El bigote es *supay partemanta* (pertenece al diablo).

El bigote en el rostro de muerto de este amuleto sitúa al amuleto –así se puede interpretar– en el círculo de asociaciones de diablo–mestizo–poder–dinero. Bigote sólo tienen los blancos o los mestizos, a los originarios no les crece el pelo de la barba. Por tanto la *calavera kutiriano* de José Itusaca está asociada con los mestizos. Los mestizos tienen más poder y más dinero que los originarios. Muchas veces he oído –y con más énfasis que nunca de *tatay* Valentín Quispe (E-4)– que "*misti supay parte puni ari* – el mestizo es del partido del diablo". Esto se puede malentender gravemente si partimos de nuestro concepto de diablo. Pero el diablo de los originarios andinos (*supay*) no es en ningún caso sólo un ser despreciable y maligno. El *supay* vive en las entrañas de la tierra y por eso es dueño también de plata y oro. Es cierto que puede hacer mal, pero también puede conceder beneficios: nos puede enviar oro y plata, bienestar y riqueza. Por eso, cuando se trata especialmente de prosperidad (por ejemplo para una tienda de los mestizos), se prepara una curación blanca preferiblemente también en un día "maligno", en un día del "diablo", viernes o martes. Y al *supay,* llamado también *tío* y *tía,* se le solicita en la oración que envíe la

riqueza deseada. En ese sentido se puede entender la afirmación de Don José de que el bigote es *supay partemanta* – que pertenece al diablo. Es un signo de poder y con ello un símbolo del poderío del amuleto.

La hoz curva en la frente del *kuti*-amuleto calavera se puede considerar también como cuernos, explica Don José. He visto muchas veces la hoz –allá una herramienta muy valiosa– como un requisito de mesas negras. Por ejemplo se la utilizó una vez para rellenar escarabajos y grillos con el propósito negro (de acabar con el enemigo), junto con excrementos de burro y chancho, en el cuerno izquierdo de un buey (Cc-124). También se suele utilizar un cuerno izquierdo en una *kuti*-curación cuando se trata del propósito negro "suave" de devolverle al enemigo lo que él le ha hecho a uno (cf. MUNDO ANKARI 3, Capítulo 3). Entre los amuletos, así explica mi maestro Don Ramón Álvarez (E-1:40), un "cuerno" significa siempre protección y devolución.

La cruz cristiana tiene para los Kallawayas muchos significados. Para el curandero blanco el crucifijo de plata es un requisito blanco muy valioso. El crucifijo negro da al curandero negro protección contra el peligro de la propia acción negra. Sin embargo el curandero negro utiliza también una cruz como símbolo de la muerte que se le desea al enemigo: así Don Damián le introdujo a la calavera (un cráneo humano auténtico) cruces de palitos en las cuencas de los ojos (cf. MUNDO ANKARI 3, Capítulo 5). Y Don Lucas colocó también cruces junto al "catafalco" de los enemigos (cf. Capítulo 2). Dependiendo del contexto, el material y los colores, la cruz cristiana significa protección o destrucción. En el amuleto aquí tratado, cuya tarea es el *kuti,* pueden aparecer esas dos asociaciones –"de vuelta" y "en contra"–, especialmente si tenemos en cuenta la variedad de significaciones del *kuti*: el *kuti* como la supuesta mera devolución de la acción negra de otro, con sus fluidos tránsitos a nuevos pequeños gestos negros, y el *kuti* como defensa frente al peligro de las acciones negras propias.

En ese campo de asociación de significados se tiene que ver, así pienso yo, el *kuti*-amuleto del bigote-hoz-cuerno-cruz de José Itusaca. Don José me mostró también la preparación de ese amuleto. Se utiliza

como base un papel oscuro, en caso de necesidad se puede usar también un pedazo de paño. Don José forma un pequeño nido de lana de oveja, de color negro y café oscuro. Toma el amuleto con la mano derecha, pone la izquierda sobre ella como protegiéndola, lleva ambas manos a la boca y reza sobre el amuleto. Después lo deposita sobre el nido de lana y lo rocía con una mezcla de alcohol y vino. Coloca además un pedazo de *kuti waynitu* ("nuez arrugada"), el *kuti kuti* amarillo y la calavera de nuez (cf. la anterior Ilustración 10) y lo vuelve a rociar todo con alcohol y vino. Me lo alcanza a mí. En casa, en mi comunidad –así dice Don José– debo enterrar ese amuleto en el jardín.

4.6 El kuti-*amuleto de Víctor Quispe*

He presenciado la preparación de amuletos grises, entre otros, de Luciano Apaza de Chari, de Lucas Ortiz de Chajaya/La Paz, de Pancho Lizárraga de Curva, de José Itusaca y Felipe Mamani de Inca, de Francisco Ninaconde de Charazani; he recibido *kuti*-amuletos de Abelino Argote de Charazani, de Antonio Ramos de Lunlaya, de Juan de Dios Paucar de Inca, de Eduardo Layme de Chajaya; y sobre todo, como parte de su "legado" junto con toda su bolsa de medicinas, de Valentín Quispe, *tatay*, de cerca de 96 años de edad, de Lunlaya. La amplitud de variación de los *kuti*-amuletos es tan grande como la amplitud de variación de sus preparaciones y de las oraciones que los acompañan. Todo lo que significa "de vuelta" y "fuera", lo que simboliza izquierda y *kuti*, puede ser utilizado evidentemente en distintas combinaciones. Cualquiera que sea la apariencia del amuleto (si bien es por lo general triangular y tiene forma de rostro, como el "clásico" *chutillku* del que tratan OBLITAS POBLETE [1972] y GIRAULT [1987], el mismo que usa Don Lucas y que me entregó *tatay* Valentín; cf. la anterior Ilustración), cualquiera que sea el tipo y color de su base (algodón, lana de alpaca, lana de oveja), cualquiera que sea la forma como se prepara y los ingredientes con que se ponga de relieve su significado específico, siempre está presente el *kuti kuti* amarillo, casi siempre también el *kuti waynito* gris y arrugado o *sajsa kuti,* así como frijol roji-negro llamado

wayruru. Para finalizar el breve tratamiento de los amuletos grises quisiera presentar aquí la preparación de Víctor Quispe, mi compadre "heredado" de Jichi Jichi, para quien el amuleto en sí mismo ha llegado a ser la figura del símbolo central, el *kuti kuti* (cf. Ilustración 38: amuleto en forma de *kuti kuti*).

A Víctor Quispe nunca lo había visto antes. Es un pariente cercano de mi compadre Apolinar Ramos (cf. también Sección 4.3). Un pariente cercano de un compadre mío es también siempre mi compadre, y así, en el primer encuentro, yo era comadre de ese compadre Víctor Quispe todavía desconocido. El llega con su hijo de 12 años. El compadre Víctor aparece enseguida completamente despreocupado, abierto, cariñoso, atento y conversador. Me entero de su vida y de su praxis viajera como Kallawaya. Su hijo que lo acompaña y él son todo lo que queda de una familia de nueve personas (T-39).

> *Ñoqa Perunejta rini, watapiqa kimsa, tawa kuti. Compañay chiquitoy kan. Chunka iskayniyoj watitayojraj chiquitoy, payman yachachiani. Sojta wañupun. Uj...wañun, ni mayqen atendirqona jinachu, ni siman mana agruwantanchu, sojta, chay simanpi ni pakayta mana atinichu, mosqoyta, mana yuyakunichu imayna kasqayta wawitamanta, uj semanpi wañurparinku, chay onoqoypi, ima onqoy puni cari, fiebrechu imachu, chaypi, calentura kimsa ladumanta jap'in, calor, calor, jinaspa qolitoyoj, ch'imi qolitu llojsirqan, kurajkaj German, chayqa ñaqa iskay watayoq cari, qhepanqa chunka, chaymanta juchuykuna Mari, Segundinoqa juch'uyllaraj... Tukuy estancia pacha, chay onqoy nina jina, mana ñoqallapajchu, tukuypaj onqon, ñoqakajpajta puni kurajta, casi ña cari pusaj wataña, llakikuyku jaqay tukuyta, chaymantataj cari warmaypas wañunqa, llakikusqanmanta, chaynamanta pensionakun, uman muyuripun, chaki ukhumanchu jina kapullantaj, mana chakin kapullantajchu, wawa partomanta suchuyaykun, chay wawa onqokusqanmanta mana sayaripuyta atinchu, wañupun llakymanta, iskay, kimsa watañataj. Pay ch'ullallaña. Chayta pusaj kani. Germanniy yachakan, pusaj kani. Chaymanta ari kawsa-*

chiani, mana chayqa, manaña arí kaymanchu, chay abusion-manta, chay abusion cosastaqa ruwakuchianipunitaj, kunanqa ripusaj Huancannenta, chakipi Huancanenta chayasaj. Huancanemanta Autop. Ripusaj, Quillabamba, hasta Cuscokama.

Versión castellana:

Yo hago mis viajes de curación en dirección del Perú, dos o tres veces al año. Como compañía tengo a mi muchachito. Mi hijo tiene 12 años, a él le enseño (el arte de curar). Seis (de mis hijos) han muerto. Murieron de forma totalmente repentina, no hubo siquiera tiempo para cuidar a uno solo de ellos, la cosa no duró siquiera una semana, seis (han muerto), ni siquiera he podido enterrarlos en la semana, como un sueño, no me puedo imaginar cómo (he podido salir adelante), en lo que respecta a mis hijos ellos han muerto en una semana con esa enfermedad, no sé qué enfermedad, fiebre o algo así, de tres lados fueron atacados por la fiebre, fiebre, fiebre, después con pústulas, aparecieron pequeñas pústulas, mi (hijo) mayor Germán, él podría tener 20 años (Víctor habla de sus hijos fallecidos siempre en tiempo presente), el siguiente 10 años, y después los pequeños, el Segundino es todavía muy pequeño... Ha afectado a toda la comunidad esa enfermedad, como un fuego, no solamente a mí, todos estaban afectados por la enfermedad, sólo que a mí me tocó perder más que nadie, de eso ya debe hacer unos 8 años... Qué pena que hemos tenido, de eso seguramente ha muerto también mi esposa, de tristeza, por eso ella ha estado cavilando mucho, le daba vueltas la cabeza, hasta los pies quedó afectada, sus pies ya no funcionaban, desde el nacimiento de los niños ella quedó paralítica, desde que nacieron los niños ya no pudo pararse, de tristeza se ha muerto, hace ya dos o tres años. Él (este hijo aquí) es el último. A él siempre lo llevo (a mis viajes de curación). A mi Germán (el mayor de los hijos muertos) lo llevo siempre conmigo (siempre lo he llevado). De eso vivo (de los viajes de curación). Si no (viajara), entonces no podría subsistir, de los

rituales (vivo), de esas cosas rituales que siempre hago; ahora parto hacia Huancané, a pie a Huancané, de Huancané sigo con el auto (camión) hasta Quillabamba, hasta Cusco...

Y a esos viajes de curación Víctor Quispe lleva también siempre sus amuletos. Son muy requeridos, informa él. Para su próxima visita me prometió mostrarme sus amuletos. Si necesitara uno, también me lo prepararía.

Víctor Quispe volvió de visita año y medio después. Trajo consigo sus amuletos. Me los explicó uno tras otro: para las chacras, para el ganado, para la casa, para la salud. Lo que más necesito, pensaba yo, es tal vez el *kuti*-amuleto, él protege de todos los enemigos y al mismo tiempo se encarga de que todo recaiga sobre ellos mismos (T-61):

> *Kaytaj kachian chay mal camino chaypaj, juchuyta layqawanchis, y chay kutichikunanpaj, viernes, martes tian, y, chay kutichikunapaj, lloq'e makiwan kutichikunchis viernes, martespi, chaypaj, maldicionpaj, runa, manachu envidiakuwanchis, layqawanchis, ima desgraciamanpas churawanchis, y, chay payman kutichejta ruwachianchis, payman kutinanpaj, payta waqarqochinqa...*
>
> Versión castellana:
>
> Esto es para el mal camino (las cosas oscuras), alguien nos embruja un poco y (esto es) para devolvérselo, hay (cosas, brujerías) de los días viernes y martes para hacer la devolución. Las devolvemos con la mano izquierda, el viernes, el martes, para eso es esto, para las maldiciones del enemigo; hay pues gente, no ve, que nos tienen envidia y nos embrujan para que caigamos en alguna desgracia, y nosotros preparamos eso para devolvérselo, para que recaiga sobre ellos mismos, los va a hacer llorar.

Enseguida me preparó este *kuti*-amuleto, pues sólo y exclusivamente después de una preparación tendría valor para mí (*soloque wakichisqa-*

mantaqa, sirvisqamantaqa valen). Mientras él preparaba el amuleto, yo debía fumar con el lado izquierdo y masticar coca con el lado izquierdo y pensar: *payman kutichun* – que regrese a él.

Su *kuti*-amuleto es, como queda dicho, simplemente un *kuti kuti* tallado en greda pizarrosa, barnizado con grasa y salpicado con polvo de plata. Lo preparó sobre lana de oveja –por lo visto no es importante el color de la lana de oveja–. Se depositan seis hojas de coca (bien alrededor), se coloca encima el *kuti*-amuleto plateado y se añade *kuti kutis* amarillos, el *wayruru* roji-negro, y los tres tipos de grasa negra (chancho, oveja, vaca). Lo roció generosamente con alcohol puro y lo colocó en mi mano izquierda. Yo debía soplar tres veces. Lo amarró en un paño blanco (cf. Ilustración 39) y así lo tengo que llevar para mi protección bajo mi chompa, al lado izquierdo, o bien debería ocultarlo bajo mi cama, en el lado izquierdo. En todo caso nadie deberá ver el amuleto, de lo contrario perdería su efecto. (Por tanto con esta documentación estoy renunciando a su protección).

Durante la preparación Víctor Quispe rezaba al depositar las hojas de coca y al hacer la *ch'alla* con alcohol puro. Cuáles serían los nombres de los enemigos que tengo, él necesita esos nombres. Indico los primeros nombres que se me ocurren: Mónica, Clemente. Y Víctor Quispe reza:

ORACIÓN DURANTE LA PREPARACIÓN DEL *KUTI*-AMULETO

1	*Qan defenderinki kunanri,*	Tú la cuidarás ahora,
2	*Monikaj sutin, animon, ajayun,*	nombre y alma y espíritu de Mónica,
3	*Clementej sutin, animon, ajayun,*	nombre y alma y espíritu de Clemente,
4	*qan uj laduman*	a ellos los empujarás ahora
5	*tanqarparinki kunanri.*	a otro lado.
6	*Uj viajinmanta,*	A causa de su viaje,
7	*uj allin puriykachakusqanmanta,*	de su estar en camino por todas partes,

8	*imamantataj envidiakuyta munan,*	si esa gente le tienen envidia[25]
9	*chay envidiakusqan payman kutichun,*	que su envidia retorne a ellos mismos,
10	*kimsa viernes, kimsa martes,*	tres veces viernes, tres veces martes,
11	*desgracias, khaykas,*	desgracia, *khaykas*,
12	*chay kutichun payman,*	que recaiga sobre ellos mismos,
13	*qan kunan defenderinki,*	cuídala a ella ahora,
14	*tukuy saludninmanta,*	para que esté siempre sana
15	*tukuy purikuyninmanta,*	en todos sus caminos,
16	*tukuy viajinmanta,*	en todos sus viajes,
17	*negocion, tukuy chajra,*	en su trabajo, en su chacra,
18	*tukuy qori, qolqe, venta,*	en su oro, en su plata, en su venta,
19	*tukuymanta defenderinki kunanri.*	en todo eso le vas a dar protección.
20	*Uj parlasqanpas,*	Las habladurías (perversas de los enemigos)
21	*envidiakusqanpas*	y su envidia,
22	*kutichun payman...*	que recaigan sobre ellos mismos,
23	*Kunanri sumajta defenderinki qan.*	de la mejor manera le vas a dar protección ahora.
24	*Envidiakun,*	Ellos le tienen envidia,
25	*imamantataj,*	por qué será,
26	*ichá chay qorinmantachu,*	tal vez a causa del dinero,
27	*puriykachakusqanmantachu,*	tal vez porque ella anda tanto

[25] Como suele ocurrir en el quechua de la región Kallawaya, se prescinde del plural en beneficio del singular. Los versos 2 y 3 se dirigen claramente a los dos "enemigos", Mónica y Clemente. Sin embargo todas las maldiciones están dirigidas solamente a *payman* –a él o ella– y se adjudica la acción negativa (pensamientos malignos, brujería, entrega al trueno y viento) solamente a una persona en singular. En la traducción he introducido el plural de acuerdo con el sentido.

		de viaje,
28	*imamantachu layqakuyta,*	por qué quieren embrujarla,
29	*imamantachu env idiakuyta munan,*	por qué le tienen envidia,
30	*payman kutichun,*	que recaiga sobre ellos mismos,
31	*payman, wawanman,*	sobre ellos, sobre sus hijos,
32	*uywanman, tukuyman.*	sobre su ganado, sobre todo ello que recaiga.
33	*Chaymanta qan defenderinki,*	Y tú sobre todo le darás protección a ella,
34	*kuti waynitu, phallpas, khaykas,*	tú *kuti waynitu, phallpas, khaykas,*
35	*imamanta layqakuyta munan,*	por qué sólo piensan en embrujarla,
36	*envidiakuyta munan,*	por qué la envidia,
37	*wayramanchá,*	desgracias quieren enviarle, tal vez el viento,
38	*sanjumanchá jap'ichiyta munan,*	tal vez el golpe de un rayo.
39	*chay paypaj kutichun,*	(pero todos esos malos deseos) recaigan sobre ellos mismos,
40	*kimsa viernes, kimsa martes,*	tres veces viernes, tres veces martes,
41	*khaykas, phallpas, satanas,*	*khaykas, phallpas, satanas,*
42	*asta wiñaypaj,*	en todo tiempo,
43	*kayqa mana askamallapajchu,*	esto no vale solamente para un momento,
44	*ni watapajchu,*	esto no vale solamente para este año,
45	*ni iskay watapajchu,*	no solamente vale por el lapso de dos años,
46	*asta tiempo,*	(mucho más) para largo tiempo,
47	*asta wañunaykikama*	hasta tu muerte,
48	*wiñaypaj kayqa.*	por siempre tiene efecto esto.

Es una oración muy personal la que Víctor hace. Se hace referencia al *kuti*-amuleto con "tú" ("tú la defenderás a ella"); se menciona los nombres de los "enemigos"; para la persona afectada (en este caso yo) se expresa muchos concretos buenos deseos.

Es también una oración completa, tanto en la variedad de los campos de protección para mí (salud, trabajo, chacra, plata, oro, venta, viajes)[26], como también en la correspondiente variedad de aspectos en los cuales se les devolverá a los "enemigos" lo que ellos podían haber urdido contra mí en términos de envidia, malos pensamientos, brujería: debe llegarles a ellos, a sus hijos, a su ganado, a todas sus posesiones. Y si en su acción negra me hubieran entregado al viento (esto es desear para mi cuerpo las enfermedades que causa el viento) o me hubieran deseado el golpe de un rayo –también un asunto muy peligroso (cf. RÖSING 1990b)–, de la misma manera todo eso también debe recaer sobre ellos.

Sin embargo no se trata exclusivamente de hacer retroceder las acciones negras de los enemigos. En los versos 2 y 3 se menciona nombre, alma y espíritu de los "enemigos". El nombre de una persona la representa. En las mesas negras se anota a veces el nombre del enemigo y después se lo destruye (cf. MUNDO ANKARI 3, Capítulo 5). Con la pérdida del alma una persona se enferma (cf. MUNDO ANKARI 2, Capítulo 10). Aquí se menciona dos veces el alma de los "enemigos", una con la palabra castellana *ánimo* y otra con la palabra aymara *ajayu*, que de acuerdo con el sentido he traducido como espíritu y alma. Cuando Víctor les desea a los "enemigos" que su nombre, su alma y su espíritu sean arrojados lejos por el amuleto, se trata en el sentido andino de una maldición realmente fuerte. Se subraya esas maldiciones con algunas fórmulas negras. Esta vez no con "cinco veces viernes, martes" –sería una acción muy negra (cinco es un número negro)–, sino "sólo" con "tres veces viernes, martes", con lo que se insinúa que nuestra *kuti*-acción –como cualquier otro ritual que pretenda ser efectivo– debe realizarse tres veces, o lo que viene a ser lo mismo, ya se ha realizado simbólicamente tres veces con ese conjuro. Otras

[26] Víctor me ve como mestiza. Naturalmente los mestizos siempre tienen algún negocio. También tienen chacras y dinero.

fórmulas de maldición son *khaykas* y *phallpas*; ambas son palabras cuyo significado ciertamente no conozco y no pude clarificar (no son palabras quechuas, tampoco aymaras, ni palabras del idioma "secreto" de los Kallawayas[27]) pero cuyo sentido se desprende de su contexto: en el contexto del "*satanas*" y de "tres veces martes, viernes" (versos 40-41) y de martes, viernes, desgracia (versos 10-11) se pueden considerar como maldiciones.

La oración de Víctor Quispe sobre el *kuti*-amuleto no termina, sin embargo, con maldiciones contra los "enemigos", sino con seguridades para mí: este amuleto tendrá validez para todos los tiempos, hasta mi muerte, me ofrecerá protección de la envidia y de la brujería de los enemigos.

5. Resumen y perspectivas

Una mesa negra, en todo caso aquellos rituales muy negros que en la región Kallawaya siempre son llamados "brujerías", es peligrosa. Y aquí no se piensa en el (posible) peligro para el enemigo, sino en el peligro para el mismo curandero negro y para sus mandantes o sus clientes: la desgracia, la destrucción que él desea para el enemigo se le puede pegar a él o puede volver a él. Con una mesa gris, cuyo propósito es "fuera" y "de vuelta", se puede desterrar ese peligro, desterrar el propio daño. También con una mesa gris se puede rechazar la brujería del contrario, devolvérsela a él. La mesa gris por lo tanto,

[27] Respecto del idioma Kallawaya cf. OBLITAS POBLETE (1972), GIRAULT (1987). "*Phallpa*" podría haber significado tal vez *pallqa* (aymara): cruce de caminos. Un "cruce de caminos" es, como se desprende de casi todos los rituales grises y negros presentados hasta ahora, un símbolo de "fuera". Posiblemente en *khayka* está inserto *khaykata* (aymara: aquella parte, en frente) que viene a tener también un sentido de "fuera". Me parece que resulta tener menos sentido *phallpan* (aymara: sin dientes). En todo caso cabe suponer mezclas aymaras entre los médicos Kallawayas de lugares muy altos colindantes con la región Kallawaya (Víctor Quispe es de Jichi Jichi, fuera de Chari). (Cf. también C-160, C-162: en ese curandero de la misma región encontré muchos y claros aymarismos en sus oraciones quechuas).

como he mostrado repetidamente, rechaza las consecuencias negativas de la brujería tanto propia como ajena. Pero una mesa gris es costosa (cf. Capítulo 4). Los conflictos que se dirimen en brujería y en contrabrujería, o también en meros rumores y miedos de brujería, son frecuentes. Por tanto es normal que, junto a la costosa mesa gris, haya además otras posibilidades de protección y rechazo. Tales son sobre todo las pequeñas autocuraciones, y tales son los amuletos.

He empezado mostrando qué es una pequeña autocuración gris en base a un informe (Sección 2): Candelaria, la cliente y mandante de la triple mesa negra (muy negra) del Kallawaya Faustino (Capítulo 3) informa cómo ella realiza una autocuración gris de ese tipo –lavatorios con cocción de retama. El lavatorio con cocción de retama es uno de los gestos rituales grises más comunes, pero existen otros innumerables gestos rituales. He presentado algunos de ellos en base a las enseñanzas de médicos Kallawayas (Sección 3): mascar coca los viernes con el lado izquierdo, fumar los martes un cigarrillo encendido del revés con la comisura izquierda, soplar al viento pelo de zorro y ceniza, lanzar con la honda de la pastora de ovejas un huevo rotulado en la dirección del peligro, rezar la oración y el canto de San Cipriano, rociar con agua bendita todos los rincones de la casa y del patio... y muchos más.

Una protección más duradera que estos gestos de la autocuración gris –y sobre todo también una protección profiláctica– la proporciona el amuleto gris, el amuleto que tiene como efecto el "fuera" y "de vuelta". También los mismos médicos Kallawayas se protegen de las negativas consecuencias de la acción negra con amuletos u otros requisitos grises (Sección 4.2 y 4.3), donde el paso de lo gris (rechazo) a lo nuevamente negro (en contra) –como ya he mostrado también en las curaciones grises y en las autocuraciones grises– es también aquí bastante fluido. Al médico Kallawaya Juan Flores, por ejemplo, su piedra negra no le sirve sólo para su propia protección, sino también para vencer a los enemigos (Sección 4.3).

También en los casos que presento de los otros amuletos grises llamados *kuti*, (Secciones 4.4 hasta 4.6) el significado del *kuti* –de vuelta– es completamente ambivalente. Esto aparece con máxima cla-

ridad en las oraciones que se reza durante la preparación de los amuletos. Como simple artefacto, el amuleto no tiene valor, recién en un ritual recibe su significación. Éste se parece a un pequeño ritual de curación: se puede componer un ritual de preparación con ingredientes especiales con sus respectivos significados simbólicos, se puede sostener una serie de acciones rituales y también –dentro del ritualismo Kallawaya, se sobreentiende– rezar oraciones. Vale decir que la preparación del amuleto es una "forma de acción hablada", al igual que cualquier otra acción ritual Kallawaya. En la actual investigación sobre el amuleto Kallawaya (cf. Sección 4.1) este dato es casi completamente ignorado: la novedad del amuleto Kallawaya se reduce, en el mejor de los casos, a una descripción del artefacto con una fórmula estática. Para superar ese déficit de la investigación precedente he presentado en dos ejemplos un ritual de amuleto completo, con todos sus componentes rituales, secuencias de acciones y oraciones. Precisamente las oraciones, oraciones grises primarias, han mostrado una vez más los inseparables significados (para nosotros tan distintos) que tienen los propósitos grises: como rechazo de las consecuencias que puede tener tanto la brujería "propia" como la "ajena", así como el fluido tránsito de lo gris (cuyo propósito es "fuera", "de vuelta") a lo negro "suave" (cuyo propósito es "en contra").

A continuación, en el capítulo siguiente, se trata el tránsito de lo negro a lo blanco. Por qué la mesa blanca (cuyo propósito es "a favor") debe necesariamente acercase a la acción negra y gris, es algo que puede quedar muy claro si una vez más se tiene presente cuál es el –por lo menos– quíntuple peligro de la mesa negra y de la brujería:

1. Peligro social
2. "Autocontagio" a través de la acción negra
3. *Kuti* del enemigo
4. Perjuicio del poder blanco
5. Brujería del enemigo

1. Preparar mesas negras –especialmente esas mesas negras más negras que ninguna, que se ha documentado al comienzo de este volumen– es en primer lugar algo peligroso en el plano social. Si la acción

negra no queda en la oscuridad, si sale a relucir, peor aún si la persona embrujada se enferma o muere (y en la región Kallawaya se muere tanto que eso siempre puede ocurrir...), entonces el curandero negro o el que ha encargado una mesa negra tiene que contar con consecuencias desagradables. En MUNDO ANKARI 3 yo había presentado algunas de las consecuencias posibles, para documentar la creencia que mantienen los originarios de la región Kallawaya en la eficacia de la brujería (cf. MUNDO ANKARI 3, Capítulo 2). Si la mesa negra obtiene el efecto que se pretendía (la muerte del enemigo) o si su autor es descubierto (o es sospechoso de acciones negras), entonces pueden pasar muchas cosas, desde torturas colectivas del brujo –verdadero o supuesto– por parte de los habitantes de toda una comunidad (cf. la pasión del brujo Manuel Bergara, MUNDO ANKARI 3, Capítulo 2.1.) hasta una denuncia ante la subprefectura, la autoridad máxima de la provincia (cf. MUNDO ANKARI 3, Capítulo 2, 4.2), pasando por una prestación de juramento en el cementerio –en estado de total desnudez– en presencia de todos los varones adultos de la comunidad (cf. MUNDO ANKARI 3, Capítulo 2, 4.1). Éste es *un* peligro.

2. La desgracia, tal como se entiende este amplio concepto de enfermedad en la región Kallawaya, tiene la tendencia a pegarse, a quedarse adherida. Además es contagiosa, incluso puede tener efecto en el pasado (cf. MUNDO ANKARI 1). Por tanto lo que hace un curandero negro, o su cliente, se le puede quedar pegado a él. En tal caso puede ser él el que pierda la vista que quería quitarle al enemigo, o en lugar del enemigo arder él en añil, despeñarse, o languidecer con un cólico... Lo acechan la enfermedad y la muerte.

3. Es raro que un enemigo al que se dirige la mesa negra no tenga idea alguna de ella. Por lo menos sabe que existe un conflicto. Si es inteligente, lo menos que hará será encargar una *kuti*-curación gris con el fin de devolverles la acción negra ajena al curandero negro y a sus clientes. Con su *kuti*-curación el enemigo nos desea que lo que hicimos recaiga sobre nosotros mismos. Por tanto, otra vez peligro de enfermedad y muerte.

4. Además, al menos algunos curanderos Kallawayas (cf. las enseñanzas de Marcelo Velásquez, MUNDO ANKARI 3, Capítulo 4) ven

también un peligro moral: las mesas negras son algo malo. Podrían causar manchas negras en la propia alma. Y después el Kallawaya ya no puede realizar mesas blancas buenas, es decir eficaces. Él no se enferma, no muere, pero pierde su poder blanco.

5. Y por último: si uno se encuentra en un ciclo así de brujería y contra-brujería, entonces existe siempre el peligro de que la mesa negra del enemigo lo encuentre a uno desprotegido.

Así vistas las cosas, se debería llegar a la conclusión de que lo mejor sería cada martes y cada viernes mascar coca con el lado izquierdo, fumar cigarrillos con la comisura izquierda, rezar la oración de San Cipriano o rociar agua bendita, y mientras tanto aplicarles la fórmula *kuti* a la mayor cantidad posible de nombres de enemigos, reales y potenciales. No tengo indicios de que estos pequeños gestos protectores a la izquierda se utilicen con tanta frecuencia. La razón más importante para no vivir tan amenazados por lo negro, y no estar practicando siempre lo gris, está en lo blanco. Una mesa blanca, la ofrenda a los dueños o habitantes de los cerros y lugares sagrados (*achachilas, machulas, lugarniyoqkuna*), proporciona siempre una amplia protección (cf. MUNDO ANKARI 2). Si no se descuida lo blanco, entonces lo negro es menos peligroso. Ésta es la razón por la que, después de la acción negra (y de los rituales grises de protección) se lleva a cabo la mesa blanca o se realizan gestos rituales blancos, es decir el cierre del círculo. De ese retorno a lo blanco, el cierre del círculo, trata el último capítulo de datos de este volumen.

CAPÍTULO 6

Cerrar el círculo: el retorno a lo blanco

1. Introducción 354

2. La estricta separación de lo negro y lo blanco 355

3. Negro y blanco: los traspasos 358

   3.1 Lo blanco como defensa frente al peligro negro 358
   3.2 Lo blanco como intensificación del efecto negro 360
   3.3 Deseos blancos para el cliente en el contexto de lo negro 364
   3.4 La "cínica tergiversación" de lo blanco hacia lo negro 368

4. Excurso: Ankari entre lo negro y lo blanco 370

5. Negro y blanco: cerrar el círculo 382

6. Resumen y perspectiva 384

1. Introducción

En el presente y último capítulo de este volumen dedicado a la presentación de datos trataré de las transiciones y amalgamas del ritualismo Kallawaya negro y blanco, así como del cierre del círculo, es decir del necesario retorno de la mesa negra a la blanca. Aquí puedo renunciar a la documentación detallada de los procesos rituales, ya que se los conoce suficientemente a partir de los tres libros sobre la mesa blanca (MUNDO ANKARI 2) y de los textos acerca de la mesa negra (MUNDO ANKARI 3, así como los dos primeros capítulos del presente volumen).

Las mesas Kallawayas negra y blanca tienen propósitos contrarios: el propósito de la mesa negra es "contra" (contra el enemigo: impedimento, fuera, destrucción). El propósito de la mesa blanca es "a favor": para el bien del paciente, su salud, su bienestar, su reconcialiación con los mundos de arriba, terrestre y oscuro. Pero esos propósitos contrarios pueden juntarse e implicarse mutuamente. Sólo que esa yuxtaposición e implicación son asimétricas.

Para una mesa negra se puede echar mano de elementos propios del "a favor", es decir acciones rituales blancas. Lo blanco destierra entonces el peligro de lo negro, que también puede dirigirse contra el ritualista y los pacientes de la mesa negra. O bien se conjura lo blanco en el contexto de una mesa negra para que ponga también sus fuerzas a disposición de lo negro. O bien lo blanco vale para el cliente, lo negro para su enemigo... Hay varios motivos para esa incorporación de lo blanco en lo negro.

Lo que no sucede –y sería fatal–, son incorporaciones negras en mesas blancas. En esa línea se mantiene más bien una estricta división. Inicio este capítulo con algunos ejemplos, tomados de mi archivo de datos, de cómo se defiende la mesa blanca de lo negro. Sin esa protección, la mesa blanca no sólo perdería su efecto sino que tendría efecto contrario: dañar en vez de aprovechar (Sección 2).

Después echaré una breve mirada a la variedad existente en la combinación de elementos de mesa blanca con el ritualismo negro. A través de eso la mesa negra siempre debe alcanzar más del efecto negro que se propone, o bien desterrar sus efectos de retorno (Sección 3). En

el contexto de la amalgama de lo negro y de lo blanco juega un papel especial el Ankari. Le dedico a él una sección especial (la Sección 4).

El capítulo finaliza con ejemplos de lo que es el cierre del círculo: así es como ciclos de mesas negras encuentran su culminación en un ritual blanco (Sección 5).

2. La estricta separación de lo negro y lo blanco

Por primera vez encontré esa estricta separación en una curación nocturna en las montañas, en medio de propietarios de rebaños de alpacas, a cerca de 4.500 m de altura. La mesa blanca para la familia y el ganado (C-93) se llevó a cabo al aire libre, en el corral de los animales. Había por lo menos 10° bajo cero, mi máquina fotográfica y mi grabadora se congelaron en el transcurso de la noche.

Por mucho frío que haga, una buena mesa blanca se lleva a cabo con tranquilidad, y la pausa de efecto en el transcurso del ritual siempre es parte de una buena mesa blanca. En esa pausa mi colaborador Ginés Pastén –vecino de la comunidad Charazani– le planteó una pregunta negra al médico Kallawaya de ese ritual de mesa blanca, con la buena intención de ayudarme en mi investigación: aquí estaríamos haciendo una mesa blanca para los animales. ¿Será que también se conocen mesas negras para los animales...? Cesario Condori, el curandero blanco Kallawaya de esa noche rechazó bruscamente la pregunta. ¡De eso no se puede pues hablar aquí! Y se levantó, hizo una *ch'alla* con vino y una *ch'alla* con alcohol y pidió a los cerros sagrados circundantes que no se enojaran; en sus plegarias les prometió preparar con mayor abundancia las ofrendas destinadas a ellos. De hecho, después de la pausa de efecto, empezó a completar los platos de ofrenda ya preparados con más coca, más sebo de llama y más flores de clavel, una oferta de reconciliación.

Por tanto la separación de lo blanco y lo negro es tan estricta que una pregunta negra en mitad de un ritual blanco debe ser extirpada mediante una solicitud de perdón y a través de ofrendas complementarias.

En otro caso debió ser toda la mesa negra la que empezara cediendo. Era un día negro, un martes. El Kallawaya Don Faustino había llegado a la casa de la familia Quispe para una mesa negra. Esa mesa negra había sido acordada ya de mucho tiempo atrás. Después, al medio día del martes, se había enfermado de repente uno de los hijos Quispe, estaba acostado en el depósito de leña de la casa, tenía dolores y lloraba. Eso tiene prioridad. Una mesa blanca verdadera y completa no podía llevarse a cabo hoy en un día negro, sino que sólo se podía preparar una *fiambrita* blanca, como lo llaman los Kallawayas: un pequeño "refrigerio", un "tentenpié", una oferta comprometida a los lugares sagrados[1]. Así sucedió (Cc-151). Se preparó dos platos de ofrenda blancos y le fueron aplicados al niño para que succionaran la enfermedad de su cuerpo. Se preparó como bebida un mate de hierbas. El niño se durmió. "Vamos (a la otra vivienda)", dijo el médico, "ahora debe dormir algunas horas con los platos junto al cuerpo. Mientras tanto podemos estar allá". Yo había entendido mal, como si fuera allá, en la otra casa, que íbamos a preparar la mesa negra; y empecé a desempacar allá los ingredientes negros que me habían encomendado que consiguiera. Saqué de mi bolsa los espinos, la mezcla de *yana mesa* y las velas negras. Don Faustino no me miraba. No dijo nada. Después llamó a María, la madre del niño y le pidió muy tranquilamente: "Ve, busca un paño grande y coloca ese paño sobre esas cosas. Nosotros no podemos mezclar lo uno con lo otro". Entendí: en la pausa de una mesa blanca no se puede manejar elementos negros ni plantear preguntas negras (cf. ejemplo anterior) ni tampoco, como era mi caso, ingredientes negros.

Después de la finalización de la pausa, una vez que el niño había sido cuidadosamente purificado con las ofrendas blancas, y una vez que éstas habían sido enterradas bajo la piedra del *cabildo* de la casa, Don Faustino se despidió de las instancias de invocación blancas con toda formalidad: largas *ch'allas* con plegarias en el patio, en las que él pedía reconocer la *fiambrita* de martes, enviar lo bueno, hacer que pre-

[1] Se concibe las ofrendas a los lugares sagrados sobre la base de metáforas de comidas, cf. MUNDO ANKARI 2, Capítulo 11, Cuadro 1: "La mesa como comida".

domine el bienestar, cuidar al niño y la familia. Él les presentaría –así lo prometió a los lugares sagrados– ofrendas más ricas y completas en un día miércoles o en un jueves. Sólo después de esa larga, completa y explícita despedida pudimos empezar esa noche con la mesa negra (Cc-152).

También la curandera Mauricia Mamani llevó a cabo una separación estricta de lo negro y lo blanco (Cc-124, Cc-125). Un martes por la noche se llevó a cabo en su casa una mesa negra muy negra. Su ayudante llevó una parte de los elementos negros al "charco del diablo", donde los hundió en el agua; una segunda parte fue enterrada delante de la puerta del enemigo, y una tercera parte fue llevada al cruce de un camino.

Era cerca de la media noche cuando regresó el ayudante de la curandera negra. Yo estaba terriblemente cansada. Mauricia, no. Me admiraba mucho su dinamismo. ¡Empezó a barrer la casa! Yo todavía no entendía lo que estaba pasando. Ella se quitó la ropa, se lavó las manos y el rostro, se enjuagó la boca y se puso de nuevo la ropa. Hizo notar que lamentablemente sólo tenía un par de chanclas, y que por tanto tendría que subir descalza al cerro sagrado. Y es que la subida estaba prevista para las dos de la mañana: subiríamos al cerro sagrado que está al lado de la comunidad para una vez allá, después de concluir un ciclo de curación muy negro, realizar la indispensable mesa blanca, una mesa blanca bien "fuerte"; llevar a cabo una mesa blanca en la cima de un cerro sagrado es una de las "intensificaciones" más fuertes del ritualismo blanco[2]. Pero esa realización debía estar claramente separada de lo negro. No solamente por la media noche y el paso del martes al miércoles, sino precisamente también por la limpieza de la casa, por ropas nuevas y por lavatorios: gestos rituales grises que ya conocemos por el *llaki wijch'una* gris del primer volumen de MUNDO ANKARI. Sólo con esos gestos grises de purificación quedaban suficientemente separados para Mauricia lo negro y lo blanco. Y cuando sólo se tiene un par de chanclas –las mismas chanclas con que se ha pisado en la mesa negra los elementos de brujería y el

[2] Cf. MUNDO ANKARI 2, Capítulo 11, sección 4.

cuerno–, entonces no se puede horas más tarde, y sin otro ritualismo gris, subir a un cerro sagrado precisamente con esas chanclas. Así es como Mauricia tuvo que subir al cerro descalza por los guijarros (Cc-125).

Por tanto, estrictamente y sin excepción, se tiene que proteger lo blanco de todo lo que sea negro, y mantenerlo separado. ¿Qué pasa si eso no ocurre? En el mejor de los casos la mesa blanca no tiene ningún efecto; pero en la mayor parte de los casos las consecuencias son peores: *chay lugarniyoqkuna phiñakunkuman, onqosunkichisman* (los lugares sagrados pueden enojarse, y te pueden causar enfermedades) (E-4).

Por tanto el propósito blanco se desvía de su curso por cualquier mezcla con elementos negros. En cambio el propósito negro puede verse aún más reforzado en sus propósitos negros por la inclusión de elementos blancos. También se puede desterrar el peligro de lo negro con transiciones blancas. De eso trata la próxima sección.

3. Negro y blanco: los traspasos

3.1 Lo blanco como defensa frente al peligro negro

Que las acciones rituales grises y las mesas grises con el propósito de "fuera" pueden desterrar el peligro de la acción negra, es algo que he mostrado en los capítulos 4 y 5. Pero además de eso se puede desterrar también el peligro de la mesa negra por medio de elementos rituales blancos:

Susana Quispe es una curandera blanca y negra bien conocida y muy solicitada. Cuando –sobre la base de una relación de confianza con mis interlocutores– yo preguntaba por una curandera negra, rara vez salía su nombre. He vivido algunas mesas negras con Susana, y son realmente fuertes y malignas (Cc-95, Cc-98, Cc-143). Es muy fuerte la manera como Susana saumea la preparación de la mesa, escupe y zapatea, son fuertes y malignas sus maldiciones, imprecaciones

y fórmulas negras. Una de sus "especialidades" es la fabricación de crucifijos hechos de plantas espinosas, a los que se amarra platos negros preparados para el enemigo, y que, flanqueados por velas negras y atados a la pata de la mesa, "arden" durante la mitad de la noche, antes de que los restos negros sean llevados al amanecer a lo alto de las *chullpas*/tumbas que quedan en los cerros, para enterrarlos allá en el suelo –después de otras plegarias negras llenas de imprecaciones y maldiciones.

A una de las tres mesas negras a que asistí con Susana, ella llegó, para mi sorpresa, en compañía de un médico Kallawaya blanco. No, no se trataba de que fuera el ayudante negro de la curandera, cosa impensable, y que además tampoco correspondería a su estatus de Kallawaya hecho y derecho, y desde hace 30 años ampliamente conocido en viajes de curación. Más bien se trataba de que su acompañante preparara –de manera paralela y simultánea, y en el mismo ambiente en que Susana iba a celebrar su mesa negra totalmente peligrosa– una mesa blanca. La mesa negra era para matar a los enemigos. ¿Y la blanca, en el mismo ambiente? *Ruwananchismanta perdonta mañananchispaj* – para pedir perdón por aquello que ahora mismo vamos a hacer. Aquí pues se les presenta ofrendas a los númenes blancos, los cerros y lugares sagrados, para que ellos nos perdonen a nosotros –esto es, a la curandera negra, al paciente y a los acompañantes de la mesa negra– por nuestra acción. Por una acción maligna los lugares sagrados nos podrían castigar. Les llevamos ofrendas para desterrar el peligro del castigo.

Para mí esa noche fue notable. Susana estaba sentada en el suelo, como lo hace siempre, y preparaba sus platos negros, sus cruces de espinas y sus cuernos de buey, oraba y lanzaba imprecaciones, escupía y saumaba las preparaciones negras, dibujaba cruces a la izquierda sobre lo negro, mascaba coca con el lado izquierdo y rezaba el Padrenuestro, Hijo y Espíritu Santo con intención negra. Y a un metro de distancia estaba sentado el médico en una pequeña mesa sobre la que preparaba platos blancos, rezaba sobre ellos y los bendecía con cruces de la mano derecha; él mascaba coca con el lado derecho, fumaba su cigarrillo a la derecha y rezaba el Padrenuestro, Hijo y Espíritu Santo,

en este caso con intención blanca: una plegaria permanente a dos voces, una acción permanente a dos voces. Recién al final de la doble acción negra-blanca, antes de la media noche del viernes, se dividieron las acciones: el médico quemó, pasada la media noche y por tanto en un día bueno, sus ofrendas blancas junto al *cabildo* de la casa; mientras la curandera Susana, el paciente y yo, antes de la media noche, todavía en un día negro, nos trasladábamos arriba hacia las *chullpas*, las tumbas de los antepasados, para enterrar nuestra brujería en el suelo. Y al hacerlo no corríamos peligro: la mesa blanca lo había desterrado.

En la mayoría de los demás casos que he conocido de amalgama de blanco y negro, para desterrar el peligro de lo negro, las acciones rituales blancas eran menos costosas. Una serie de mesas negras que he documentado comenzó con una *ch'alla* al aire libre junto al *cabildo* de la casa: para pedirle al *cabildo* permiso, comprensión, indulgencia y perdón por todas las cosas que iban a suceder cerca de él (Cc-48, Cc-65, Cc-78, Cc-175). A veces también se realizan los gestos blancos después de la acción negra. Todo lo negro es preparado, enterrado, sacado afuera, hundido en aguas malignas o escondido delante de la puerta del enemigo, y luego, preferentemente después de la media noche del día negro, se enciende el incensario y se bendice con muchas y largas plegarias blancas la casa, el patio y el *cabildo*, la despensa y el campo, hombres y animales (Cc-117, Cc-163).

3.2 Lo blanco como intensificación del efecto negro

Que los gestos rituales blancos sean utilizados para el destierro del peligro de la acción negra, no es, sin embargo, la única amalgama de lo negro y blanco. Lo blanco es también utilizado como una *intensificación* de la intención negra, cosa que a primera vista parece paradójica. Sin embargo no es paradójica, pues a menudo los númenes andinos son ambivalentes. Los lugares sagrados, los cerros sagrados, el *cabildo* que nos protege, a fin de cuentas ellos también pueden enojarse, pueden castigar, pueden enviar enfermedad y muerte. Las fuerzas

del mundo oscuro ciertamente pueden causar males, pero a fin de cuentas disponen también de oro y plata y nos pueden traer riqueza y bienestar en los días negativos, según la calidad de las ofrendas con que las hayamos agasajado. Así es como también se puede invocar para lo bueno a las instancias de invocación (supuestamente) malignas, como por supuesto también a las instancias de invocación buenas para lo malo. Y precisamente a éstas, los cerros sagrados, los lugares sagrados, los *cabildos,* los santos de la Iglesia católica, todas ellas instancias de invocación blancas, las podemos invocar también para causar efectos negativos. Así las convertimos en aliados de nuestra acción negra, ya que los númenes buenos también pueden castigar –al enemigo– y es para eso que las queremos incluir en la invocación negra.

En MUNDO ANKARI 3 he mencionado un ejemplo de esta alianza con instancias blancas para una acción negra: el brujo Manuel Barrera, junto a un lugar blanco, la roca del rayo, le pedía a Santiago, el señor del rayo, que le cayera encima al enemigo y lo partiera en dos (Cc-18).

El señor del rayo, Santiago, es una instancia de invocación que aparece muy a menudo en plegarias blancas. "Santiago" es una denominación nueva y cuasi cristiana –posterior a la llegada de Colón– del dios andino del rayo y del trueno, al que todavía hoy casi siempre se sigue haciendo referencia al invocar a Santiago (cf. para ello mi estudio especial sobre el rayo en los Andes, RÖSING 1990b). Santiago tiene mucho poder. Santiago tiene poder blanco: es él quien le da a una persona la vocación de médico o de médica[3]. Y Santiago tiene poder negro: él puede enviar castigo, enfermedad y muerte[4].

Pese a todo él es y sigue siendo una instancia de invocación blanca, no como la *wak'a,* la *awicha* o el tío/tía: nunca se le ofrece a Santiago otra cosa que una mesa blanca. Y es así que un curandero negro de Amarete recomienda también una mesa blanca independiente para la intensificación de una acción negra.

[3] Cf. RÖSING (1990b), Parte III.
[4] Cf. RÖSING (1990b), Parte II.

UN RITUAL BLANCO AL SEÑOR DEL RAYO PARA LA INTENSIFICACIÓN DE LO NEGRO (Cc-122)

Mana walt'ajtinqa tata Santiagota wajasuan, chayñataj walt'achin arí. Kunan kayta ruwasuwanqa, mana walt'anmanqa, chaymantataj ñoqa suertemañataj puriyman. Suertemanñataj purina patakunaman, allin despachakuna kanqa, caimán. Chaymanñataj niyman: a ver, sondota allinta qoway, mana walt'achinichu, walt'achichiway arí, nispa, rogayman. Tata Santiago munaynioj! Chay chhankuna apachetakunapi kan, pero mana aleqa apachetakunallapichu. Santiagota wajasun oracionwan, incensiopiwan, llama sullupiwan, pares uña qowipiwan. Sumajnintin, sajrantinpaj chayqa. Favorta mañanchis, fierotas walt'achinallanchistaj, sumajpas walt'achinallanchistaj. Kayjina willapusuan mana mana imapas kajtin. Mana atikunchu. Aleqapaj ruwanchis, nispa. Santiagota wajana arí. Jinaspa ujtawan ruwana. Chiqaña walt'apun arí.

Versión castellana:

Cuando (una mesa negra) no muestra ningún efecto, llamamos al padre Santiago. Entonces él hace que tenga efecto. Ahora por ejemplo estamos preparando esta (mesa negra). Podría ser que no tenga ningún efecto. En ese caso yo intentaría cambiar el destino. Para cambiar el destino (la felicidad) se debe subir a lo alto de los cerros, allá donde está el lugar sagrado más importante. Y a ese lugar sagarado le diría yo, por ejemplo: "dame éxito, mi acción no tiene ningún efecto, concede que yo pueda conseguir efectos", así podría rezar por ejemplo. Santiago tiene poder. El lugar de ofrenda (donde a él le llamamos) está arriba en las apachetas. Pero no en cualquiera de las apachetas. A Santiago lo invocamos con oraciones, con incienso, con un feto de llama, con un par de cuys pequeños. Él está (dispuesto a hablar) tanto de cosas malas como de buenas. Le pedimos un favor para que haga que las cosas malas nos resulten exitosas, de la misma

manera que las cosas buenas. De esa manera lo podemos invocar cuando no haya ningún efecto. "No pasa nada, en vano lo hemos hecho", se le informa. Así pues, hay que invocar a Santiago. Y después se repite (la mesa negra). Y ciertamente va a tener efecto.

Pablo Martínez (cf. Capítulo 4, 3.2), un curandero de Amarete, enseña que el mismo Esqani –una montaña sagrada de Amarete– también serviría para propósitos negros[5]. Si se lleva bienes negros a esas cimas blancas, el enemigo no escapa a la muerte (Cc-178).

P'achan munakun kaypi, juch'uyllata chaytataj apana, jinaspa Esqanipi entregana. Chayña ñak'arqokuchianqa immanakuchianqapas.

Versión castellana:

Para eso se necesita las ropas (del enemigo), solamente un trozo muy pequeño, eso se debe llevar y ofrecérselo en el Esqani (a las instancias negras). Entonces él se preocupa de que (el enemigo) sea descabezado o (muera) de alguna otra manera.

Otros lugares blancos para la intensificación de la acción negra son las cruces cristianas que hay en la cima de los cerros, las apachetas y las capillas. El Jaramillo es un cerro que está muy cerca de Charazani. Allí hay *chullpas*, un lugar muy buscado para completar la acción negra (cf. Capítulo 3). Pero no lejos de las *chullpas,* las tumbas de los antepasados –un lugar exclusivamente negro– también hay una cruz en el lugar más alto del cerro. Al pie de esa cruz concluyó su acción un curandero negro (Cc-122). Él había hecho un ataúd de cartón para los enemigos, había rezado con velas negras sobre el ataúd, en el que estaba acostado el enemigo en forma de prenda junto a una vela fune-

[5] Sin embargo es evidente que lo negro no se lleva a cabo junto a los *cabildos* blancos del Esqani. También el sagrado Akamani tiene, junto a *cabildos* blancos, lugares específicamente negros (C-52).

raria (cf. foto de la tapa de MUNDO ANKARI 3, la cual muestra una escena parecida de otra mesa negra) y había llevado arriba el ataúd con el enemigo al pie de la cruz de Jaramillo y ahí mismo lo había sepultado observando todas las reglas de un entierro común (muchos rezos de Padrenuestro y muchas lágrimas).

Una capilla con altar e imagen sagrada también puede ser útil, como lugar blanco, para fines negros. Claro está que éste es un lugar especialmente peligroso. Así como es especialmente peligroso realizar acciones negras en un cementerio cristiano. Había una vez una curandera negra, Jerónima Arí, que al pie del altar de una capilla hizo "hervir" la vida de los enemigos en aceite y llamas (Cc-117). Después ella dio pan a los pacientes y a los participantes en la curación: se supone que eso era la carne del enemigo. Teníamos que comer el pan pensando en su carne, de la misma manera que en la mesa negra siempre se toma también el alcohol puro como sangre del enemigo: un acto simbólico de canibalismo.

En esta segunda forma de relacionamiento entre lo negro y lo blanco –lugares blancos, instancias blancas, gestos rituales blancos para la intensificación de lo negro– Ankari juega un rol muy especial. Sin Ankari la mesa negra no funciona. Al Ankari y su responsabilidad negra quiero dedicarle un sección especial (cf. Sección 4: excurso). Pero antes presentemos todavía una tercera forma de combinación o de traspaso de lo negro y lo blanco.

3.3 Deseos blancos para el cliente en el contexto de lo negro

En una mesa negra queremos hacerle daño al enemigo. La mesa negra es "curativa" para el cliente que la encarga. Lo que para el enemigo es "en contra", para el cliente es "a favor". Naturalmente les iría mejor a Santiago y Catalina si a sus enemigos, María y Claudio, esos "asquerosos", les quitaran finalmente la fuerza o los mandaran callar (cf. Capítulo 2); naturalmente le iría también mejor a Candelaria si ya no hubiera perseguidores envidiosos de su mismo clan (cf. Capítulo 3). Por tanto el "contra" tiene otra cara: desde la perspectiva del paciente

es "a favor". Pero en una mesa negra también se puede hacer algo *directamente* para los pacientes, clientes o solicitantes de lo negro: para su salud, su bienestar, su protección, su futuro; y lo que para el enemigo es "en contra" puede combinarse con un directo "a favor" para el cliente, expresado en preparaciones rituales blancas y gestos rituales blancos; ésta es una tercera forma de traspaso entre lo negro y lo blanco.

Un ejemplo de esa combinación se encuentra en la mesa de la calavera del Kallawaya Don Damián (cf. MUNDO ANKARI 3). Largo tiempo estaba ya activo Don Damián en su mesa negra con la calavera humana, la había acostado en el suelo del cementerio, la había flanqueado con velas negras y funerarias, y le había colocado en la dentadura cigarrillos al revés..., cuando a la mitad de su acción negra exigió ingredientes blancos: algodón, sebo de llama, claveles, incienso, *chiuchi ricado*, azúcar, vino tinto... Con eso preparó Don Damián dos platos del tamaño de una naranja y roció la preparación con vino. Mientras tanto rezaba para los dos clientes de esa curación, para Santiago y Catalina:

ORACIÓN BLANCA DE DON DAMIÁN (T-134)

1	*Santiago, Catalina:*	Santiago, Catalina,
2	*Saludniykichis sumajta kachun,*	Que su salud sea buena,
3	*kay pleitopipas, imapipas sumajta gananapaj,*	que ustedes ganen también este proceso, o cualquier cosa,
4	*animo, espiritupas sumaj fuerte kananpaj,*	que el espíritu y el alma estén llenos de fuerza,
5	*ni ima desgracia, ni jaykia desgracia kunan pasananpaj.*	y no ocurra ahora esta o aquella desgracia.
6	*Lugarniyoqkuna, yuyasqa, mana yuyasqa lugarniyoqkuna,*	Dueños de los lugares sagrados, lugares sagrados nombrados y no nombrados,
7	*recibirikunkichis kayta!*	¡reciban esto ahora!
8	*tukuy pleitopipas,*	Todo tipo de pleitos,
9	*tukuy chay contra partikuna-*	toda enemistad,

	tapas,	
10	*tukuyta kunan k'uñaykuchi-chun arí.*	que todo eso ahora quede detenido.
11	*Machu Tuwana, Wayna Tuwana,*	Machu Tuwana, Wayna Tuwana,
12	*tukuy lugarniyoqkuna, recibirikunkichis,*	todos los dueños de los lugares sagrados, reciban ustedes esto,
13	*ni ima desgracia kananpaj,*	para que no ocurra ninguna desgracia,
14	*animo, espíritu, coraje kananpaj,*	para que haya alma y espíritu y coraje,
15	*chaypaj kunan kayta ruwarimuchiayku.*	para eso nos estamos preparamos aquí.
16	*Tuwana, Akamani, Sunchuli,*	Tuwana, Akamani, Sunchuli,
17	*tukuy mundo Ankarikuna,*	Ankaris de todo el mundo,
18	*sumajta pusarinkichis*	ustedes van a traer algo bueno,
19	*saludninkupaj,*	para su salud,
20	*sumaj trabajonkupaj,*	para su buen trabajo,
21	*sumajta qolqeta jap'inankupaj,*	para que pronto reciban dinero,
22	*tukuy suerte yaykunanpaj.*	para que tengan buena suerte.
23	*Lugarniyoqkuna,*	Dueños de los lugares sagrados,
24	*tawantin esquina cabildo,*	lugares sagrados de las cuatro esquinas,
25	*Condor Mamani, condor tapa,*	Cóndor Mamani, nido de cóndor,
26	*tukuy yachajkunaj makinmanta,*	en el espíritu de las manos de todos los curanderos,
27	*tukuy yatirikunaj makinmanta,*	en el espíritu de las manos de todos los sabios,
28	*muskhiychis, lugarkuna,*	acojan el olor de lo preparado, lugares sagrados,
29	*munayniyoj kankichis,*	ustedes están llenos de fuerza,

30	*Diosmanta mañankichis,*	ustedes van a implorar de Dios lo bueno,
31	*en el nombre del padre, del hijo,*	en nombre del Padre, del Hijo,
32	*del espíritu santo. Amen.*	del Espíritu Santo. Amén.

En las plegarias blancas de Don Damián se invoca a la Trinidad, a los lugares sagrados y a Ankari, el espíritu de las manos de los curanderos y sabios, los lugares sagrados de las cuatro esquinas y el nido de cóndor[6] para que ellos traigan para Santiago y Catalina todo lo bueno (salud, bienestar, felicidad) y destierren toda desgracia. Y se invita a los lugares sagrados para que eleven ante Dios una solicitud que corresponda a estas súplicas.

Una vez que esos dos platos blancos han recibido así una *ch'alla* de vino acompañada de oraciones, Don Damián rociará también una vez más la calavera con vino. Él cuida meticulosamente que ese vino de *ch'alla* para la calavera no sea bebido en los mismos vasos que el vino de *ch'alla* para la mesa blanca: se los tiene que separar. Todavía se intercalan varias veces una *ch'alla* blanca y una *ch'alla* de calavera, y todo el tiempo se observa cuidadosamente la separación de los dos vasos usados.

Esto en lo que se refiere a los vasitos de *ch'alla*. Fuera de eso la curación termina con una yuxtaposición y cambio de lo negro y de lo blanco: las ofrendas blancas se preparan delante de la calavera, delante de la tierra del cementerio (¡no sobre ella!), pero sobre el paño negro. Fuera de una mesa negra éste sería un impensable mantel para ofrendas blancas.

Después de la *ch'alla* se envuelve ambas preparaciones blancas en una bolsa y se las deposita en las manos de Santiago y Catalina. Ellos tienen que arrodillarse y orar, y Don Damián rocía una vez más las pequeñas ofrendas blancas en las manos de ambos. Ellos deben colocarlas bajo su ropa en el lado del corazón.

[6] Cf. al respecto MUNDO ANKARI 2, sobre todo Capítulo 5.

Mientras las preparaciones blancas descansan junto a los corazones de Santiago y Catalina (con lo que se trata de succionar de su cuerpo toda desgracia y toda enfermedad), se despide a la calavera con una última *ch'alla* de vino y después se la empaqueta.

Después de estas realizaciones negras, la acción pasa otra vez a lo blanco. Santiago y Catalina deben arrodillarse nuevamente, deben volver a sacar las preparaciones blancas de debajo de sus ropas, nuevamente se rocia con vino tinto las preparaciones que están en sus manos, y luego se las coloca al borde de la mesa.

En un miércoles –así los instruye Don Damián– se deben quemar las ofrendas blancas en un brasero. Mientras tanto Santiago y Catalina deben arrodillarse, rezar el Padrenuestro y el Credo, y pedir a los lugares sagrados ayuda y protección.

Éste es solamente un ejemplo de cómo se introduce gestos rituales y ofrendas blancas en una mesa negra con el fin de pedir directamente un bien para el paciente, más allá del bien indirecto que se espera de la destrucción del enemigo. He documentado también en otras mesas negras (por ejemplo, Cc-65), cómo junto a las preparaciones negras contra el enemigo surgió una preparación blanca para el paciente. En un caso sin embargo (Cc-62) me pareció que esa combinación estaba condicionada, no en último término, por intereses económicos del curandero médico Kallawaya de Curva: su paciente era una persona pudiente y por esa mezcla de negro y blanco se le exigió el precio de dos curaciones...

3.4 La "cínica tergiversación" de lo blanco hacia lo negro

Para terminar quisiera mencionar todavía una quinta variante de la amalgama de negro y blanco, que quisiera describir como "la cínica tergiversación de lo blanco a lo negro". Imagínense que en medio de una mesa negra (Cc-188) la –en este caso– curandera negra Donata Paucar comienza a manejar ingredientes blancos (y esto no para el paciente ni tampoco para Ankari, cf. infra). Forma dos platos de algodón, los llena con claveles, sebo de llama, un trozo de incienso y una partecita –solamente un – de *chiuchi ricado:* la partecita que sig-

nifica gloria mesa. Por tanto está preparando una gloria mesa en medio de un contexto negro para el enemigo. Entre las oraciones blancas para el bienestar del enemigo se abastece a la gloria mesa con *ch'allas*. Cosa extraña, pienso yo.

También se pone a cocer una olla grande con plantas espinosas. Se calentó hasta la incandescencia un pedazo de hierro viejo, que no era fácil de conseguir en aquella región. Cuando se llevó a la vivienda la olla con el agua de espinos hirviendo, la curandera, con un gesto rápido como un rayo, agarró ambas ofrendas *gloria* para el enemigo y las echó al agua hirviendo, y a continuación el hierro incandescente. Siseando hundió el hierro la gloria mesa del enemigo hasta el fondo de los espinos. Silbando y acompañada de una sonrisa malévola, Donata acompaña la acción. "La gloria de los enemigos está siseando" explica, y cubre la olla con una tapa, realmente un gesto "cínico": siguiendo todas las reglas del arte se prepara para el enemigo los gloria-platos, se los hunde y se los extingue siseando en un brebaje negro...

Donata conoce además una serie de tales "tergiversaciones cínicas" de lo blanco. Le preparó también al enemigo un *plato* blanco para su salud: otra vez algodón blanco y exclusivamente ingredientes blancos. Pero colocó las hojas de coca con la punta de la hoja en dirección a la puesta del sol. La puesta del sol significa muerte (Cc-188). Además no se rocía esa preparación "blanca" con algo de vino o alcohol (ofrendas de la *ch'alla* blanca), sino con agua fría, *chirinapaj* –para que él se enfríe (Cc-188): *chiri* (frío) es en quechua una forma corriente de referirse a la muerte. Entonces se tergiversó el plato blanco con la colocación de la coca usada en dirección de la puesta del sol y con la *ch'alla* de agua fría con la intención de muerte...

Esta tergiversación de lo blanco a lo negro –siempre con lo que creo que pretende ser un claro efecto sorpresa, también para los clientes y todos los acompañantes de la curación– debe diferenciarse de las tergiversaciones hacia lo negro regularmente presentes, generalmente conocidas y que forman parte del núcleo de la mesa negra, de ingredientes y gestos rituales blancos. De eso se hablará en el siguiente capítulo, en el análisis estructural de la mesa negra. En los cuatro tipos mencionados en esta sección,

- lo blanco como defensa del peligro negro
- lo blanco como intensificación del efecto de lo negro
- deseos blancos para el cliente en el contexto de lo negro
- la "cínica tergiversación" de lo blanco a lo negro

se trata algunas de las variantes de traspasos y amalgamas de blanco y negro. Ya sólo queda por tratar –después del excurso sobre Ankari, que cuenta todavía como parte de ese traspaso– el cierre del círculo a lo puramente blanco.

4. Excurso: Ankari entre lo negro y lo blanco

Ankari –el viento, el mensajero, el portador, el servidor de los lugares sagrados– es una de las instancias de invocación más importantes de toda el ritualismo Kallawaya: Ankari es invocado en la mesa gris (MUNDO ANKARI 1, y Capítulo 4 del presente volumen) y es invocado en la mesa blanca (MUNDO ANKARI 2).

Que Ankari es también importante para la mesa negra queda claro en el presente volumen de MUNDO ANKARI, y también lo prueban los dos capítulos negros introductorios de este volumen. Aparece en las oraciones de todas las mesas negras ahí documentadas. Don Emilio (MUNDO ANKARI 3, Capítulo 3) lo invoca para que la acción del enemigo *wayraman kutichun,* se vuelva viento para que sople de ahí hacia la nada; y Don Emilio enseña también que en la mesa negra el Ankari lleva lo maligno de vuelta al enemigo, para lo cual se le debe ofrecer un huevo, en este caso un huevo podrido que es la ofrenda para una función negra de Ankari (cosa que el propio Don Emilio no hace en sus mesas negras). Según esa concepción, Ankari tiene en lo blanco y en lo negro la misma tarea, lleva nuestras peticiones allí donde corresponden: en la mesa blanca a los lugares sagrados y en la mesa negra al enemigo.

En otras mesas negras Ankari se ocupa solamente de lo bueno; así con el Kallawaya Don Marcelo, quien pide a Ankari salud y bienestar

para su cliente, para quien está realizando una mesa negra (cf. MUNDO ANKARI 3, Capítulo 4).

En otra mesa negra (cf. el presente Volumen, Capítulo 3, Sección 5 con Ilustración 16) no sólo se invocó a Ankari en las plegarias, sino que se lo consideró con algunas ofrendas. Las ofrendas eran dos platos blancos, por tanto ofrendas blancas. Esto indica en primer lugar que la curandera Paulina entiende aquí que Ankari es una instancia de invocación blanca. A pesar de ello deposita en uno de los platos negros un huevo podrido y en el otro un huevo sano. Y es que, sobre un fundamento blanco, ella diferencia un Ankari bueno y otro malo...

Por tanto el rol de Ankari en la mesa negra parece ser ambivalente. He examinado todas las mesas negras documentadas por mí hasta ahora (noviembre de 1990), en total 41, para saber más sobre Ankari en el contexto de lo negro. La información más importante en este caso es la oración. Si bien Ankari aparece en las oraciones –ya sean blancas, negras o grises–, en ningún caso se lo invoca simplemente en tono de alabanza; más bien se trata de que haga algo, de que lleve a cabo algo; y para que lo haga o lleve a cabo se le prepara también ofrendas.

La manera como se prepara esas ofrendas –en negro o en blanco, cosa que nos comunican de manera unívoca los ingredientes utilizados en la preparación–, nos proporciona asimismo información sobre Ankari.

A continuación se trata de verificar, en el contexto de una mesa negra, esas dos fuentes de información más importantes para la comprensión de Ankari: la oración y la preparación de la ofrenda.

Veamos primero las oraciones negras, de las que aquí solamente cito ejemplos (de seis distintos curanderos y curanderas) y solamente las partes que resultan relevantes para Ankari. ¿Qué solicitudes se le dirige a Ankari en el contexto de la mesa negra? ¿Qué tareas se le encomienda?

EJEMPLOS DE ORACIONES NEGRAS A ANKARI[7]

1	*Espíritu santo,*	Espíritu Santo
2	*achachilas*	dueño de los lugares sagrados[8],
3	*Ankarimanpas ninkichis,*	dile a Ankari
4	*enemigoj ruwasqanta*	que la acción (negra) del enemigo
5	*ch'usajman kachun*	caiga en el vacío,
6	*payman kutichun...* (Cc-37)	que recaiga sobre él mismo... (Cc-37)
7	*Chayqa, Jaramillo, Ankari-ykipaj,*	Cerro Jaramillo, para tu Ankari estoy preparando esto,
8	*chayachinki,*	para que (esta mi acción negra) llegue
9	*hasta kart llajtanman,*	hasta la lejana comunidad (del enemigo)
10	*wasinman punkunman*	a su casa, a su puerta,
11	*Ankari, junt'asqa mikhuyniykita entregrisun,*	Ankari, una comida completa te estamos ofreciendo,
12	*walt'anqa, walat'anqa sut'ita...* (Cc-122)	que (nuestra acción) sea también efectiva, claramente efectiva... (Cc-122)
13	*Mundo Ankari, mundo devoto*	Mundo Ankari[9], mundo de los creyentes,
14	*mundo difunto*	mundo de los difuntos
15	*imaymana qaqapi wañoj runa*	que de alguna manera han muerto bajo las piedras
16	*mayupi wañoj runa,*	o han muerto en el río,
17	*kikinpi wañojkuna,*	o han muerto aquí delante del lugar,

[7] Aquí los puntos suspensivos significan omisiones.
[8] Sobre la significación de *achachilas* cf. MUNDO ANKARI 2, Capítulo 7, Cuadro 1.
[9] Mundo Ankari puede significar Ankari del Mundo o Ankari de los Mundos, o Mundo de Ankari.

18	*qankuna uyariwankichis...*	por favor escúchenme todos ustedes...
19	*Kimsa martes, kimsa viernes,*	Tres veces martes, tres veces viernes,
20	*chunka iskayniyoj martes,*	doce veces martes,
21	*chunka iskayniyojviernes,*	doce veces viernes,
22	*antiguo Ankari,*	Ankari de tiempos muy antiguos,
23	*kaymi mikhuyniyki,*	aquí está tu comida,
24	*sumaj palabrawan kunan ripunki*	ponte en camino llevando una buena palabra para nosotros,
25	*cementerioman,*	ve al cementerio
26	*wañujkunata mitk'anapaj,*	para encontrar a los muertos,
27	*colicopipas imapipas wañojkunata...*	a los que han muerto con cólico o con otra cosa...
28	*Mundo Ankari,*	Mundo Ankari,
29	*cementerioman apapunki,*	lleva esto al cementerio,
30	*Dios, espíritu santo...*	Dios, Espíritu Santo...
31	*Ankari, comun Ankari,*	Ankari, Ankari de lo negro[10]
32	*mundo Ankari, mundo devoto,*	Mundo Ankari, mundo de los creyentes,
33	*Pumasani Ankari,*	Ankari del cerro Pumasani,
34	*chunka iskayniyoj Tuwana,*	doce veces Tuwana[11]
35	*San Miguel, Tuwana,*	San Miguel, Tuwana[12]
36	*San Felipe, Tuwana,*	San Felipe, Tuwana,
37	*apu Tuwana,*	señor Tuwana,
38	*mallku Tiliskon,*	señor Cóndor[13] Tiliskón
39	*Sillaca, Sunchuli,*	Sillica, Sunchuli,

[10] "*Común* Ankari" he traducido aquí como "Ankari de lo negro", porque el curandero Kallawaya que recita esta oración (en Cc-122) explica que (para él) el *común* Ankari pertenece a la "parte *sajra*", que correspondería al lado maligno y que no se puede confundir con el Ankari "bueno" (*sumaj*).

[11] Este y los nombres que siguen son nombres de cerros sagrados.

[12] Uno al lado del otro se citan los nombres de santos de la Iglesia católica y de cerros sagrados de la religión autóctona andina.

[13] Respecto del tratamiento *Mallku* cf. MUNDO ANKARI 2, Capítulo 4, Cuadro 1.

40	*mallku Esqani,*	señor Cóndor Esqani,
41	*qankuna munayniyoj,*	todos ustedes tienen poder,
42	*ruwayniyoj kankichis,*	el poder del procedimiento y de la acción,
43	*may mana yuyasqa ñan crucerokuna,*	junto a lejanos y olvidados cruces de caminos
44	*may mana yuyasqapi wañuchisunkichis*	que te maten en un lugar totalmente olvidado (a ti, enemigo),
45	*chaymanta ukhumanmi yaykupunki*	luego te irás a lo profundo de la tierra,
46	*wañupunki kay rezowan*	vas a morir ahora con esta oración (mía),
47	*Jesús, María y José.* (Cc-157)	Jesús, María y José (Cc-157).
48	*Chejnikusqanta kutichun pyman,*	Que el odio (del enemigo) recaiga en él mismo,
49	*wayra apachun,*	que el viento se lleve (ese odio),
50	*wayra kachun,*	que el viento se lo lleve (al enemigo) de vuelta,
51	*wayra phukukuchun...* (Cc-107)	que el viento sople esto bien lejos... (Cc-107)
52	*(Pumasani) Ankari,*	Ankari del Pumasani,
53	*(Sillaca) Ankari,*	Ankari del cerro Sillaca,
54	*qankuna churarparinkichis*	ustedes ahora a otro lado
55	*waj ladoman,*	volcarán (la acción del enemigo),
56	*paykunaman kutichun,*	que recaiga ahora justamente sobre ellos
57	*ima ruwakusqankuta*	todo lo que han hecho
58	*paykunaman kutichun,*	que recaiga sobre ellos,
59	*Atichaman Ankari,*	Ankari del Atichamán,
60	*lloqenchakupuchun,*	ojalá que ahora se vuelque hacia la izquierda,
61	*Atichaman Ankari, Akamani Ankari,*	Atichamán-Ankari, Akamani-Ankari,

62	*ch'usajman kutichun,*	que se convierta ahora en nada,
63	*pierdichun,*	que se eche a perder,
64	*ama walekuchun, mundo Ankari,*	que la acción del enemigo no tenga éxito, Ankari de los mundos,
65	*qankuna kutichinkichis,*	encárguense de que se vuelva (contra él mismo),
66	*qankuna kunan cheqaman churaychis,*	conduzcan ahora todo con la plomada correcta,
67	*pay ganarichun...* (Cc-65)	ahora (mi cliente) debe ganar... (Cc-65)
68	*Qan Ankari yachanki,*	Tú, Ankari, tú lo sabes bien,
69	*ruwasqanta qasipaj kachun,*	que sea en vano la acción (del enemigo negro),
70	*muyurparichin...* (Cc-48)	que se vuelque (y que recaiga sobre él mismo)... (Cc-48)
71	*Supay q'epiy,*	Que el diablo se lleve (al enemigo),
72	*chay layqakusqayki*	su acción de brujería,
73	*kutichisunki,*	eso ahora te lo devuelve,
74	*khajyamanchu*	en caso de que tal vez hayas molestado al rayo[14],
75	*común khajyamanchu,*	tal vez al rayo negro,[15]

[14] Literalmente se dice sólo *khajyamanchu*, "tal vez al rayo", un buen ejemplo de la forma de expresión extremadamente eclíptica propia de la oración; pero el uso del impersonal en *khajyamanchu* (se designa la dirección en que se suplica algo), los versos siguientes y sobre todo el verso 78 (*rogarikunku* – a quien hayas podido invocar) clarifican lo que se piensa: el enemigo con su acción de brujería le ha insistido al rayo para que aniquile a su adversario.

[15] "*Común khajya*" he traducido como "rayo negro", un rayo al que se invoca para que cause algo malo. "*Común*" (una palabra castellana), una vez asumida en el quechua Kallawaya, se vuelve una palabra muy cambiante. Por una lado designa, en el mismo sentido del castellano, algo que pertenece a todos o que es válido para todos. En ese sentido se utiliza, por ejemplo, *común cabildo* (p. ej. R-63): es el lugar de ofrendas (*cabildo*)

76	*común Ankarimanchu*	eventualmente al Ankari negro,
77	*Ankari maranimanchu,*	o al Ankari al que corresponde este año,[16]
78	*imamantaj rogakunkiri,*	a al que hayas invocado (en tu brujería),
79	*chay kutisunki...*	todo eso te lo devuelve (el diablo)...
80	*Sajra Ankari,*	Ankari maligno,[17]
81	*chayta qan aparparillankitaj*	tú te tendrás que llevar eso ahora,
82	*yawarnin, carajo,*	sangre (del enemigo), carajo,
83	*simin, saludnin, carajo...*	su palabra y su bienestar, maldición...
84	*paypaj animon, ajayun,*	su alma y su espíritu,
85	*kimsa martes,*	tres veces martes,
86	*kimsa viernes,*	tres veces viernes,
87	*kunan supay q'epiy,*	ahora, diablo, carga con eso,
88	*supay Apia,*	y, diablo, llévatelo lejos de aquí,
89	*imataj qan chay tukuymanta*	cómo se te ocurre (enemigo)
90	*aprovecharikunki,*	aprovecharte (de los demás),
91	*kunanqa alqojina makanakuy,*	ahora deberás pelear como un perro,

que corresponde a toda la comunidad, a diferencia del *cabildo* que cada uno tiene además en su patio. También se habla de *común mesa* (p. ej. R-61), que es la mesa o preparación de ofrendas para el bien de toda la comunidad. Por otro lado se utiliza también *común* en el sentido de maligno y negro (cf. nota a pie de página número 10 a propósito del Verso 31) y yo doy por hecho que aquí es así. En el mismo sentido he traducido "*común* Ankari" en la línea 76 como "Ankari de lo negro".

16 "Ankari *marani*": *Marani* (aymara) significa "en posesión del año", el Ankari "posee" un año. Se refiere al Ankari que está adscrito a la montaña sagrada que a través del ritual (p. ej. R-38) queda encargada de darle protección especial a una determinada comunidad durante el año. La palabra quechua es *watayoq*. En los alrededores de la región Kallawaya de habla quechua –y que queda como una isla en medio de una región aymara– se utiliza indistintamente *watayoj* y *marani*.

17 Aquí se utiliza el término *sajra Ankari* (literalmente Ankari maligno) en lugar del *común Ankari* del verso 76. La oración utiliza tan pronto *común* Ankari como *sajra* Ankari (lo mismo que en el verso 95).

92	*warmiykitapis wañurqochiy,*	por mí puedes matar a tu propia mujer,
93	*chay vacakunapas tukukullabnqataj,*	tu ganado está también condenado a desaparecer,
94	*sapa Ankari,*	todos los tipos de Ankari,
95	*sajra Ankari,*	Ankari maligno,
96	*chayta lloq'enyachinki...*	ahora vas a torcer eso hacia la izquierda...
97	*Jaramillo Ankari,*	Ankari del cerro Jaramillo,
98	*Atichaman Ankari,*	Ankari del Atichamán,
99	*Esqani Ankari,*	Ankari del Esqani,
100	*marani Ankari,*	Ankari dueño de este año,
101	*Ankari marani,*	Ankari de este año,
102	*enemigota kunan*	desde ahora al enemigo
103	*supay q'ewirparichun arí*	que se lo cargue el diablo, qué bien,
104	*qan aysarparinki*	tú ahora lo vas a atrapar (diablo) ahora al enemigo,
105	*qan mat'arparinki,*	tú lo vas a hacer sufrir,
106	*Ankari marani,*	Ankari de este año,
107	*wayna Sillaca,*	joven[18] Sillaca,
108	*machu Sillaca,*	viejo Sillaca,
109	*wayna Illimani,*	joven Illimani,
110	*machu Illimani,*	viejo Illimani,
111	*Ankari marani,*	Ankari del año,
112	*marani Ankari,*	marani Ankari,
113	*qan q'ewirparinki*	tú lo vas a retorcer (al enemigo).
114	*malviento Ankari...*	Ankari, viento maligno...
115	*q'ewirpariy,*	retuércelo a él (el enemigo),

[18] *Wayna/machu* (joven/viejo) son adjetivos decorativos que se utilizan con mucha frecuencia en las oraciones juntamente con nombres propios de montañas sagradas. A veces *wayna* y *machu* también son nombres propios. Así en Perú, cerca de Cuzco, hay el conocido lugar de Machu Pichu dominado por el cerro Wayna Pichu. Pero aquí (acompañando a Sillaca, o a Illimani) se trata solamente de adjetivos que no corresponden a ninguna cumbre, cerro o lugar específicos.

116	*mat'arpariy,*	hazlo sufrir,
117	*chakitapas q'ewirqoy,*	tuércele a él el pie,
118	*vacantapas uraytakama*	y también a su ganado
119	*tankaykorqoy,*	empújalo al abismo,
120	*Ankari marani...*	Ankari de este año,
121	*Ankari,*	Ankari,
122	*chayta pusarikuy,*	lleva esto lejos (la preparación),
123	*animon, ajayun,*	alma y espíritu (del enemigo),
124	*chayta aysarikuy*	agárralos ahora,
125	*jakay tukuyta*	y va a ser terrible
126	*makanakonqaku,*	cómo se van a pelear ahora,
127	*alqojina warminta kuparqonqa,*	golpeará a su mujer como a un perro,
128	*paykuna pura*	mutuamente
129	*churin tatantin*	padre e hijo
130	*wañuchinakullankutaj,*	se van a matar,
131	*saludnin, carajo, yawarnin...* (Cc-90)	que su bienestar y su sangre eso sean malditas... (Cc-90)

Estos extractos de oraciones nos dan una idea de las diferentes tareas negras que Ankari debe asumir. Una serie de dichas tareas corresponden –cosa que también nosotros podemos seguir– a la metáfora de lo que el viento puede causar (a menudo el Ankari es entendido como viento): el Ankari tiene que aniquilar, destruir e invalidar la acción mala del enemigo, su enemistad, su acción negra; tiene que devolverle el mal al enemigo o soplárselo de vuelta, tiene que soplar o llevar a su destino nuestras acciones y sus propósitos. Pero además el Ankari debe producir daños –lo que puede resumirse en la palabra *lloq'enyachinki*– "volcar a la izquierda", puesto que la izquierda es en todo los casos el lado de la desgracia y de lo negro. Los fragmentos de oraciones que se citan al final (Versos 71ss.) precisan también con bastante exactitud lo que se quiere decir cuando Ankari es requerido para *lloq'enyachinki,* para "orientar las cosas a la izquierda": al enemigo se lo tiene que agarrar y transportar al cementerio, se le tiene que torturar, mutilar y descuartizar; su ganado debe despeñarse en el precipicio; y en la familia

del enemigo deben reinar la muerte y el homicidio... De todo eso tiene que encargarse Ankari, y en estas oraciones él figura precisamente al lado del *supay*, el diablo, como también de un gran número de lugares sagrados a los que se menciona por sus nombres. A veces se le llama *sajra* Ankari, Ankari maligno, a veces Ankari *marani* (Ankari del año), que es un Ankari bueno, ese Ankari servidor que está adscrito al lugar o montaña sagrada que ha sido escogida para acompañar ese año a las personas y protegerlas...

Ahora bien, es sabido que en los Andes a un ente sagrado no se le puede simplemente pedir algo, sino que también se le debe ofrecer algo a cambio de la petición, y eso son las ofrendas. Es lo que se menciona también una y otra vez en estas oraciones: nosotros, Ankari, te ofrecemos en cambio una comida... Si bien en muchas oraciones negras sólo se trata de un ofrecimiento simbólico, un ofrecimiento en palabras, en algunas mesas negras se le prepara realmente ofrendas. ¿Cómo son esas ofrendas? ¿Son ofrendas negras para una instancia de invocación negra –un Ankari maligno– o son ofrendas blancas para una instancia de invocación blanca?

Hasta ahora (1990) he documentado seis mesas negras en las que se preparó ofrendas especiales para Ankari (Cc-93, Cc-110, Cc-117, Cc-143, Cc-190), y siempre las ofrendas eran blancas: siempre se preparó un par de platos de algodón y se los guarneció con ingredientes inequívocamente blancos como claveles, sebo de llama y trozos de incienso y –como corresponde también en la mesa blanca para Ankari– con un huevo. En un caso (Cc-110), como queda mencionado, se guarneció uno de los platos de Ankari con un huevo sano y el otro con un huevo podrido, y correspondientemente se distinguía entre un Ankari benigno y un Ankari maligno, pero de manera que el Ankari maligno recibía un plato "bueno", blanco, y sin embargo, un huevo podrido.

En cuatro de esas seis mesas negras las ofrendas blancas para Ankari eran parte del ritual negro; consecuentemente se preparó una ofrenda blanca en un día negro para que el Ankari blanco (a quien se lo gana sobre todo con dones blancos) cumpla una tarea negra... Sólo en un caso (Cc-93) la preparación destinada a Ankari, pero que claramente correspondía a la mesa negra, fue trasladada al día siguiente, que era

un día bueno: fue la mesa negra de Carolina, una mujercita muy anciana, frágil y tierna. Ella ya no podía caminar. Su hija –ancha y fuerte– llevaba cargada a su madre desde su comunidad hasta la casa de la familia de los clientes, donde se llevó a cabo la mesa negra un día martes. La brujería contra el enemigo sería llevada por la hija de la curandera hasta una caída de agua, un lugar maligno, para hacer que allá se "despeñara". En ese mismo lugar quemaría una ofrenda para Ankari. Pero ésta recién podría prepararse en un miércoles, día destinado a lo blanco. *Apaj, apakaj, jap'ekaj, despachaj* – así llama también esta curandera vieja al Ankari: el que lleva, el que lleva hacia abajo, el que se encarga de que llegue algo que es recibido, el que transporta y pone en camino. Ésta es la tarea que ella le encomienda a Ankari: él debe hacer que llegue al enemigo la brujería sobre la que se ha hecho oraciones negras y se ha echado humo negro, que se ha bebido con deseos malignos contra el enemigo. Todavía en la noche de la mesa negra explicaba la vieja curandera Carolina:

> *Chay paqarintaj Ankaripaj kanga, apakaj, chay watkachinapaj ima, apaj Ankaripaj, jap'ekaj Ankaripaj...Chay mayu patapi pasachinaypajqa apasaj puni Ankaripajqa, sajra chay Ankaripaj, despachaj Ankaripaj, chayta chay phauchintamanpas jap'ekana Ankarita joqarisun puni...(Cc-93)*

Versión castellana:

> Y por la mañana se prepara algo para Ankari, el portador, el que amarra firmemente las cosas (el que conduce a un desenlace definitivo), el portador Ankari, el Ankari que se ocupa de la recepción de una cosa... Yo llevo esto conmigo para Ankari, para quemarlo encima del agua, una cosa mala es ésta para Ankari, el Ankari transportador; tenemos que invocar al Ankari si queremos que la caída de agua también acepte (nuestra brujería).

Ankari tiene aquí una función sorprendentemente ambivalente. Preparamos una mesa negra. Para que lo negro llegue a donde debe –al

enemigo– es evidente que debemos preparar algo para Ankari. Sin embargo el Ankari, que es el que lleva lejos lo negro –hasta donde el enemigo–, parece ser una instancia de invocación buena, una instancia blanca, pues le preparamos ofrendas blancas y en este caso (Cc-93) incluso en un día blanco. Y la ofrenda blanca para Ankari se quema en una caída de agua, un lugar negro, para que lo negro llegue a su lugar de destino...

En este caso, a Ankari –blanco, pero con un encargo negro– se le separa de la mesa negra a través del tiempo: las ofrendas para él recién las preparamos en un día bueno. En los otros casos de preparación de una ofrenda blanca para Ankari con el propósito de hacele un encargo negro, la separación tiene lugar por medio del espacio: para hacer llegar las ofrendas de Ankari hacia el lugar de la acción nocturna, fuera de la vivienda, se las coloca en *otro* paño, en *otro* paquete, separadas de los elementos negros, y siempre es en *otro* lugar que se las pone en camino (por medio de la quema), a diferencia de lo que ocurre con las demás preparaciones negras.

Resumamos lo que nos transmiten las oraciones y ofrendas de la mesa negra sobre la figura y el rol de Ankari.

Ankari es y permanece ambivalente. En la mesa negra él tiene (por lo general) una tarea inequívocamente negra, de eso no cabe duda. Pero, como lo muestran ciertas ofrendas destinadas a él, Ankari es más bien una instancia de invocación blanca. El hecho de que las ofrendas predominantemente blancas se vean separadas espacial o temporalmente de las preparaciones negras, nos muestra que aquí más bien se está pidiendo la colaboración de una instancia de invocación blanca. ¿Y el huevo podrido como ofrenda? Esto desentona de lo blanco. No se puede interpretar aquí el huevo podrido como un don propio del servidor (Ankari suele entenderse como el servidor de los lugares sagrados), como me explicó una vez un Kallawaya (E-3), quien pensaba que al Ankari siempre se le tiene que ofrecer un huevo podrido (cosa que sin embargo él mismo nunca hizo, y que yo jamás he presenciado en mesas blancas), puesto que el Ankari es el servidor y para la servidumbre se destina la comida mala, mientras la buena es para los señores (los lugares sagrados). Esta interpretación es improce-

dente, puesto que aquí a uno de los platos de Ankari se le agrega un huevo bueno y al otro un huevo podrido. A mí me parece que el huevo podrido –una ofrenda negra– no pretende caracterizar al Ankari como tal sino más bien *la tarea* que se le encomienda. Es su tarea la negra, no él: a fin de cuentas su encargo negro (el huevo) está en un plato blanco y en medio de ingredientes solamente blancos. Por lo demás en las oraciones él se encuentra tan pronto junto a instancias negras como junto a instancias de invocación blancas, y tan pronto se lo califica de malo (*sajra*) como de bueno (*marani*). Ankari sigue siendo una figura cambiante. Eso no se puede dejar de lado en el análisis. Y es así como en la mesa negra Ankari es un excelente ejemplo de la amalgama de lo negro y lo blanco.

5. Negro y blanco: cerrar el círculo

Lo que quiero decir con "cierre del círculo" es el "retorno" de un ciclo de mesas negras, o de una específica mesa muy negra, a un ritual blanco. Esa descripción que hago parte de la presentación gráfica con la que he intentado ordenar los distintos tipos de curación Kallawaya (*llaki wijch'una, gloria mesa, kutichina*, etc.) en una superficie que pretende establecer continuidad (cf. MUNDO ANKARI 3, pp. 65 y 358). Me parece que lo más racional es ordenarlos de acuerdo con su propósito dominante:

- "A favor": mesa blanca.
- "Fuera": *llaki wijch'una*, mesa gris.
- "Fuera": rechazo de una brujería, mesa gris.
- "Atrás": devolución de la brujería ajena, mesa gris.
- "En contra": mesa negra suave.
- "En contra": ritual de muerte.
- "Fuera": conjurar el peligro de lo negro, mesa gris.
- "Fuera": conjurar el peligro de lo negro a través de una combinación de elementos rituales blancos y negros.

- "A favor": mesa blanca como consumación y reparación, como cierre del círculo.

Aquí sólo quisiera hablar de "cierre del círculo" cuando a un ciclo negro (o también a una mesa negra suelta) le sigue una mesa blanca autónoma y completa, a la que se considera como parte del ciclo: reparación de lo negro, purificación y reconciliación.

En ese sentido la mesa blanca llevada a cabo por el Kallawaya Faustino junto a la roca del rayo, después de las tres mesas negras contra los enemigos de Candelaria (cf. Capítulo 3, Sección 5), era un ejemplo de lo que es el "cierre del círculo". El círculo siempre se cierra en una inmediata proximidad temporal a la mesa negra, y casi siempre también por el mismo curandero que llevó a cabo la mesa negra.

No es necesario que yo documente una por una esa mesas blancas que cierran el círculo, pues no se diferencian de otras mesas blancas. Sólo quisiera anotar algunas de las ocasiones que conducen a un cierre blanco del círculo.

En MUNDO ANKARI 3 he descrito una mesa negra "en el lugar donde ocurrió el crimen". Se la preparó después de un asesinato brutal con robo, que había sucedido en una oscura y elegante casa en el centro de la ciudad de La Paz. Y precisamente en ese lugar se llevó a cabo, en mitad la noche, una mesa negra. Más tarde, la semana siguiente, el mismo curandero realizó una triple mesa blanca para los deudos del difunto. El propósito explícito era volver a poner en orden todas las cosas que a través de los sucesos negros y la mesa negra habían quedado desordenadas (*jallch'anapaj*). Ésta y la mesa blanca junto a la roca del rayo son ejemplos de mesas blancas para el cierre del círculo y que yo he documentado entre curanderos Kallawayas. También he documentado casos similares entre curanderas Kallawayas. La mencionada curandera Carolina –vieja, frágil y débil– que tuvo que ser trasladada por su hija desde su comunidad hasta la casa de la familia del cliente (cf. supra), insistió en que la mesa negra de hoy debería ser seguida mañana de una blanca. Y no solamente porque mañana, un día propicio, ella todavía tenía que preparar las ofrendas para Ankari con el propósito de su tarea negra, sino porque necesitamos una mesa

blanca para la reconciliación con los lugares sagrados. Y fue así (como quedó descrito anteriormente) que primero se preparó las ofrendas para Ankari (una preparación que en cierta forma pertenecía a la mesa negra) y después siguió una mesa blanca formal y completa, con ofrendas para *gloria*, la Pachamama y los lugares sagrados con el consabido fuego de ofrenda blanca junto al *cabildo* de la casa (Cc-94).

En otro caso a la curandera Mauricia (cf. supra) le pareció que la mesa negra realizada era tan negra que inmediatamente debería ser seguida de una de las más elevadas formas de intensificación de mesas blancas: una mesa blanca en la cumbre de una montaña sagrada (Cc-125). Antes de que subiéramos, a las dos de la mañana, a la montaña sagrada en un día propicio, después de la mesa negra, ella separó lo negro y lo blanco con lavatorios y cambio de ropas (cf. supra, Sección 2). En medio del frío cortante típico de una noche de la época seca de los Andes (cuando en lo alto de las montañas las temperaturas bajan de 10 y 15 grados bajo cero), en ningún caso fue una subida agradable. Y durante la noche tampoco se dio ningún arribo agradable. Con las primeras luces del amanecer presentamos nuestro saludo al *cabildo* de la montaña sagrada, con *ch'allas* de alcohol y vino; saludamos a los cerros sagrados del entorno e invocamos a la Pachamama, la Virgen María, Santiago y Ankari. A la salida del sol Mauricia se arrodilló con la mirada hacia el sol e inauguró la mesa blanca con incienso y oraciones (cf. Ilustración 40 de otra mesa blanca [C-112] en el Atichamán). Con esa luz y con el primer calor del sol, que salía en medio de ese fantástico bastidor de la cordillera, realmente desaparece, pensaba yo, todo lo negro.

6. Resumen y perspectiva

La relación entre la mesa blanca Kallawaya y la negra se puede describir de tres maneras: con los términos "separación", "traspaso" y "cierre del círculo".

Separación. En la primera Sección de este capítulo he mostrado para empezar algunos ejemplos con la intención de mostrar el cuidado

con que se debe separar lo negro de lo blanco. Pero la separación es en todo caso asimétrica: es la mesa blanca la que debe ser protegida de la negra, de lo contrario es posible que la mesa blanca, cuyo signo es "a favor", se vuelva "en contra" del mismo ritualista.

Traspaso. En cambio la mesa negra, desde la perspectiva de su efecto, en ningún caso debe ser protegida de elementos rituales blancos; al contrario, mediante traspasos y amalgamas ella todavía gana fuerza. En la segunda Sección del presente Capítulo he descrito con ejemplos cómo se configuran esos traspasos, y sobre todo también a qué propósito sirven. Elementos blancos en mitad de una mesa negra tienen en primer lugar el propósito de desterrar el peligro negro, que les puede venir al curandero y al cliente de la realización de lo negro. En segundo lugar, lo blanco puede reforzar el efecto negro: lo blanco potencia lo negro, también para eso he dado algunos ejemplos.

Tercero, para el bienestar del paciente se puede encadenar a la mesa negra una pequeña mesa blanca, con lo que se debe lograr para el cliente un efecto bueno de manera más directa que con la acción negra, lo que desde luego es también para su bien (puesto que si el enemigo queda desarmado, entonces es probable que el paciente atormentado se encuentre más tranquilo).

Ésas son pues las tres tareas principales de lo blanco en el contexto de una mesa negra. Además de esas tareas, está aquella amalgama de lo negro y lo blanco que he llamado "la cínica tergiversación" de lo blanco con lo negro. La misma consiste en que primero hacemos como si le estuviéramos preparando al enemigo una mesa blanca (!), una gloria mesa, una mesa para su bienestar, para luego destruirlas totalmente con el máximo placer. La "cínica tergiversación" de lo blanco muestra –y esto me lo hizo notar uno de mis maestros Kallawayas, con quien conversé sobre esa llamativa mesa negra– cómo un curandero blanco de mala fe –guardando una pose blanca– puede dañar a su paciente. "Así como ustedes (se refiere a los médicos occidentales) le podrían administrar a un paciente una inyección venenosa, aparentando querer curarlo, así también un médico Kallawaya malvado puede destruir a un paciente en un mesa blanca". Para ello bastaría colocar del revés las hojas de coca, sin que se note, y con la

punta mirando a la puesta del sol; o utilizar grasa de cerdo en lugar del sebo de llama, que apenas se distinguen; o sin llamar la atención realizar la *ch'alla* con la mano izquierda; o rociar las ofrendas con agua en vez de alcohol... Ésos serían errores intencionales en un ritualismo de mesa blanca. Con ellos se tergiversa una mesa blanca y se la vuelve "negra". Esto no es ningún traspaso de lo negro a lo blanco, ningún cierre del círculo; esto es algo "peor que la muerte" (E-3).

Cerrar el círculo. El cierre del círculo es pues tan asimétrico como la separación de negro y blanco. El cierre sólo sucede de lo negro a lo blanco, no al revés. El círculo sólo queda cerrado cuando a un ciclo negro de curaciones, o también a una mesa negra aislada, le sigue una mesa blanca que tenga que ver con ella, en inmediata proximidad temporal, y con el fin explícito de reconciliación de todo lo negro. En la última Sección de este capítulo he dado también al respecto algunos ejemplos tomados de mi archivo de datos.

De esta manera queda cerrada la parte de este volumen dedicada a los datos. En el capítulo siguiente presentaré la parte del análisis, que en MUNDO ANKARI 3 he tenido que diferir hasta llegar al "cierre del círculo": un análisis estructural sistemático de la mesa negra junto con una comparación sistemática entre lo negro y lo blanco.

CAPÍTULO 7

Análisis de la mesa negra y comparación con la blanca

1. Introducción 388

2. La mesa negra: motivos, propósitos y variaciones 389

3. Comparación entre lo blanco y lo negro: el "núcleo mágico" de la mesa negra 396

4. El núcleo de acción de la mesa negra en comparación con la mesa blanca 400

   4.1 Preparación ritual 401
   4.2 Acción ritual 408
   4.3 Lenguaje ritual 412

5. La mesa negra: formas de intensificación, errores y límites 417

6. Lo blanco y lo negro: contexto social, estructura y visibilidad 421

7. Mesa negra, ética, cognición 426

   7.1 El *kuti* y el principio andino de la reciprocidad de las relaciones sociales 431
   7.2 Fuerzas contrarias y multicausalidad, ética y cognición 433

1. Introducción

De acuerdo a lo presentado en MUNDO ANKARI 3, hasta ahora faltan, en gran medida, la documentación y el análisis del ritualismo negro en los Andes, a pesar de que su importancia ha sido muchas veces comprobada. Con la presentación de la mesa negra Kallawaya se sienta un punto de partida para cubrir esa laguna de la documentación. En el presente capítulo primero analizaré la mesa negra Kallawaya: sus motivos y propósitos, su núcleo y su estructura, sus variaciones, formas de intensificación y límites, y la compararé –en términos de preparación del ritual, acción ritual y lenguaje ritual– con la mesa blanca. La base de datos de este capítulo es el conjunto de mesas negras y blancas documentadas por mí[1].

El análisis que sigue se divide en cinco Secciones. Primero trato los motivos, los propósitos y la variación de la mesa negra (Sección 2), lo que posibilita definir un "núcleo mágico" de la mesa negra (Sección 3). Luego, para la comparación sistemática entre la mesa negra y la blanca me sirven de orientación los conceptos, ya utilizados en el análisis de la mesa blanca (MUNDO ANKARI 2), de Preparación Ritual (Sección 4.1), Acción Ritual (Sección 4.2) y Lenguaje Ritual (Sección 4.3), los cuales me permiten poner de relieve el núcleo de acción de la mesa negra en comparación con la mesa blanca. Finalmente se analiza –una vez más en comparación sistemática con la mesa blanca– las formas de intensificación, los errores y límites de la mesa negra (Sección 5), y precisamente esto mostrará (Sección 6) la fuerza con que el contexto social del proceso curativo, en especial su carácter público y documentable, co-determina las respectivas estructuras; y por qué, al comparar la praxis curativa del curandero, por un lado, y por otro la praxis curativa (negra *y* blanca) de la curandera, se encuentra también una determinada diferencia entre la mesa negra y la blanca.

[1] El número total de las curaciones por mí documentadas alcanza a 181 (sin contar las curaciones Kallawayas que he documentado en La Paz). De ellas, 41 son mesas negras (hasta septiembre de 1990), y cerca de 130 son mesas blancas. El carácter aproximado de los datos se desprende de los problemas de ordenamiento.

2. La mesa negra: motivos, propósitos y variaciones

El propósito de una curación Kallawaya viene determinado por distintos factores. Primero contribuye al propósito la solicitud del paciente, el motivo que le lleva a buscar una curación. Después está el médico, su comprensión y su valoración de la solicitud del paciente, su "diagnóstico" del caso. También hay condiciones secundarias, especialmente la disponibilidad de los ingredientes rituales, que definen el tipo de curación que se puede llevar a cabo. (Cuando no hay antibióticos, tampoco un médico occidental puede llevar a cabo un tratamiento con ellos). Y finalmente es la interacción entre el paciente y el médico, en el transcurso del ritual de curación, la que co-determina también el objetivo.

Si se analiza los motivos de la curación, el simbolismo de los medios de curación y de las acciones rituales que se ha utilizado, las oraciones del médico y las conversaciones entre el médico y el paciente en el transcurso de la curación (todo esto dice mucho sobre el objetivo de la curación), se pueden distinguir claramente –en mi opinión– cinco clases de objetivos negros, con sus respectivas características rituales:

(1) *Envío de vuelta.* Es el objetivo "más suave" de la mesa negra: la desgracia que se sufre debe ser devuelta a su (presunto) causante, el enemigo. Cuando la desgracia padecida es un caso de muerte, que uno atribuye a un encargo negro del enemigo, entonces la devolución podría ser también un homicidio (realizado simbólicamente); pero en la práctica lo que se hace es el *kutichina*, considerado como la mesa negra "más suave". Un mal de menor envergadura se conjura con una pequeña mesa negra. Con la curación de devolución no se desea dañar al enemigo, sólo se establece "justicia": lo que tú me haces a mi, eso te hago yo a ti, tal es el principio del *kutichina,* la mesa negra de devolución.

El *kutichina* se reconoce fácilmente. Se utilizan ingredientes que se llaman *kuti* y significan *kuti*. La oración gira constantemente alrededor de *payman kutichun, paypajkama kachun* – que recaiga sobre él mismo. No hay simbolismo de muerte. No hay gestos simbólicos de

homicidio. El simbolismo gira en torno a "hacia la izquierda", "de vuelta", "fuera".

A todas las mesas negras les es propio un cierto ritualismo negro fundamental. En todas las mesas negras se mastica coca con el lado izquierdo (lo que dependiendo del contexto significa "de vuelta", "al otro lado", "fuera"), se fuma cigarrillos al revés y con la comisura izquierda (igualmente "de vuelta", "fuera"), se saumea la preparación con fórmulas de conjuro (en este caso con *kuti kuti*) y se junta los desechos de cigarrillos fumados y coca masticada[2]. Este substrato básico de una acción negra en la mesa negra –una acción que casi siempre acompaña todo el transcurso de la curación y que deja tras sí espacios llenos de humo picante y cantidades de coca impregnada de saliva, después de haber sido masticada con la izquierda–, si bien no ocupa el primer plano en el *kutichina* "suave", adquiere sin embargo más peso debido a la ausencia de otro ritualismo negro dramático.

Sin embargo, muy raras veces el *kutichina* sólo consiste en oraciones *kuti*, preparaciones *kuti* y gestos que simbolizan el *kuti*. En la mayor parte de los casos el *kutichina* le da también al paciente la posibilidad de una reacción catártica, aunque sólo sea por la vía de pisotear los platos del enemigo o un cuerno...[3] Así se canaliza y aplacan los sentimientos negros con actos simbólicos que casi siempre van más allá del "atrás" y el "fuera"[4].

(2) *Impedimento.* El propósito de impedir al enemigo, ponerle todo tipo de trancas en el camino, ya va más allá del *kuti*. También se distinguen los motivos que conducen a una mesa negra de este tipo, de los del *kutichina*. Cuando uno se ve incomodado y atormentado por la envidia, la malquerencia, los celos u otros motivos negros de otras personas, entonces, en retorno, se les desea a ellos lo mismo. Pero cuando además el enemigo ha cometido algo injusto desde el punto de vista penal –robo u homicidio–, entonces, por lo menos es lo que se

[2] El objetivo de la mesa negra determina lo que sucede con los desechos. En el caso del *kutichina* más suave sencillamente se los echa al río, o se los deposita en un cruce de caminos. En mesas negras más fuertes se los embute en un cuerno o se los utiliza como ingredientes para platos negros.
[3] Cf. MUNDO ANKARI 3, Capítulo 3.
[4] Cf. MUNDO ANKARI 3, Capítulo 7.

desprende de mi base de datos, la mesa negra trata sobre todo de obstaculizar al enemigo. Se le debe impedir que huya o trate de librarse de otra manera de la justicia que ya va a dar su veredicto. Un ejemplo de este propósito es la mesa negra del Kallawaya Marcelo Velázquez "en el lugar en el que ocurrió el asesinato"[5]. He experimentado cuatro veces que una acción penal fue motivo para una mesa negra –en dos casos un delito de homicidio, en otros dos de robo–, y en los cuatro casos el objetivo de la mesa negra era la obstaculización del enemigo, nada de devolución, pero tampoco ningún elemento de "venganza".

En ello también puede jugar un rol el factor de "disponibilidad de los ingredientes y requisitos rituales". Puede que no esté disponible ninguna prenda suya, y que tampoco se la puede conseguir, a menudo ni siquiera se sabe en qué dirección se puede soplar el humo izquierdo.

El simbolismo del impedimento está menos marcado que el del *kutichina*, por un lado, o que el del propósito más negro por otro, pero no por eso deja de ser claramente diferenciable de uno y de otro. Como ingredientes juegan un papel muy importante el hollín, la ceniza, la sal, pequeñísimas conchas de caracol (*ch'uru*), granos de pimienta. En acciones simbólicas (colocación de los ingredientes en los *platos*) al fugitivo o al sospechoso de fuga se le esparce esos ingredientes encima de los ojos, de modo que no puede ver; o se ponen las *ch'uru* en el camino para que tropiece; o se llama a su alma, simbólicamente encarcelada, metida en una olla, cosa que lo obstaculizará todavía más en su huida.

(3) *Causarle daños al enemigo.* Cuando en las oraciones y conjuros de una mesa negra el médico o la médica Kallawaya le desea explícitamente una desgracia al enemigo, o expresa ese deseo a través del simbolismo de los ingredientes usados y lo hace realidad simbólicamente mediante acciones rituales, entonces todo eso va claramente más allá, al menos en nuestra opinión, de lo que es un *kutichina* y un impedimento. Donde la intención de hacer daño es tan explícita, el "radio de implicación" puede ser muy diverso, lo que da como resultado diversos niveles de lo negro. Hablamos de un radio extenso cuando

[5] Cf. MUNDO ANKARI 3, Capítulo 4.

se trata de reducir y dañar todas las capacidades y funciones del enemigo (su pensamiento y habla, sus posibilidades de averiguar la verdad en sueños, en la coca y en las cartas...), o cuando se incluye a su mujer y sus hijos, su casa, su campo y su ganado, o incluso sus enseres domésticos que –una vez suficientemente impregnados de la desgracia deseada– pueden ellos mismos operar desgracias[6].

Ese objetivo de una mesa negra puede expresarse de la misma manera en la preparación del ritual (por ejemplo con el simbolismo de los ingredientes), en la acción ritual (por ejemplo daños simbólicos realizados) y en el lenguaje ritual (malos deseos en la oración). Lo que define fundamentalmente el radio de involucramiento es la disponibilidad de las prendas. Si el paciente también ha obtenido hábilmente una prenda de la mujer y de los hijos del enemigo, si ha conseguido pelos de sus animales y terrones de sus chacras, todo esto queda también incluido en el objetivo negro.

No hay en el campo de la "realidad negra"[7], en la medida en que lo puedo decir a partir de mi base de datos, ningún motivo que resulte demasiado grande o demasiado pequeño como para buscar ese objetivo negro en una mesa negra. Es el sentimiento de amenaza del paciente, su odio, su miedo, su duda, su sufrimiento a manos del enemigo, lo que define ese objetivo y el radio de involucramiento, como lo define también el médico con su visión del problema y con lo que él está dispuesto a hacer y a arriesgar en términos negros; y no es raro que esto se incremente en el transcurso de la interacción de un ritual de curación negro.

(4) *Hacer posible la muerte.* Un ejemplo de ese objetivo era la mesa de la calavera, del Kallawaya Don Damián, que se trató en MUNDO ANKARI 3. Don Damián en ningún caso mató (simbólicamente) al enemigo; lo "único" que hizo –eso sí de múltiples maneras– fue trabajar con símbolos de muerte: encender velas funerarias, soplar velas negras, esparcir tierra de cementerio sobre la mesa, hacer que una calavera humana fume cigarrillos colocados del revés en la mordida izquierda de la dentadura... Pero luego esa mesa negra es para el médico mismo y para el mandante, el paciente o el cliente tan peligrosa,

[6] Cf. MUNDO ANKARI 1.
[7] Cf. MUNDO ANKARI 3, Capítulo 2.

que por razones de seguridad se hace lo posible por conjurar lo negro con ulteriores gestos grises y blancos (cf. Capítulo 6, Sección 3.1.). Este tipo de mesa negra corresponde todavía a la mesa negra "espiritual", a diferencia de la mesa negra "material": consiste en manejar los símbolos de muerte, es imaginación, anticipación; el médico no pone manos a la obra.

En mi comprensión (occidental) no se puede dejar de reconocer una gradación entre el *kutichina* (1), el impedimento (2), el daño (3) y este "arreglo mortuorio". Aquí he presentado esa gradación de lo negro con el fin de articular las mesas negras y de diferenciar puntos centrales de la acción y estructuras simbólicas. Pero el propio médico Kallawaya no hace esas diferenciaciones de la misma manera. En la mayor parte de los casos sólo se diferencia dos polos: Por un lado el *kutichina* y por otro la muerte (simbólicamente) ejecutada. Al menos esto es lo que distinguen todos los Kallawayas. Se habla también de un campo intermedio, pero que permanece indeterminado: Envío de vuelta, obstaculización, daño y posibilidad imaginaria de muerte a través del uso de un simbolismo de muerte; en el caso de los Kallawayas esto no está documentado con conceptos separados. Ejecutar (simbólicamente) la muerte el enemigo, eso en todo caso representa para los Kallawayas una nueva categoría. De modo que esa mesa negra Kallawaya pertenece siempre –en el sentido del médico citado– a la mesa negra "material"; es para el Kallawaya un nuevo paso cualitativo hacia lo negro. Y no todos los Kallawayas llegan hasta allí.

(5) *Homicidio*. Nada de andar por las ramas, nada de andar con vueltas ni representar historias; no se organizan las condiciones para una muerte, ni se lo encierra con símbolos mortuorios, no, aquí se trata de una sola cosa: al enemigo se lo mata simbólicamente, aquí y ahora, casi siempre de múltiples maneras; se lo pincha (con espinos de cactus), se lo asfixia con nueces que le son embutidas en la garganta, se lo quema en añil, metido en una olla, y a veces incluso se lo come en forma de pan...[8] En una mesa negra de este tipo el enemigo no sólo está presente (simbólicamente) a través de su nombre, y acaso en forma de

[8] Cf. Capítulos 2 y 3; otros ejemplos de datos al respecto en Capítulo 6.

un trocito de su ropa, sino que –tal es la concepción Kallawaya– está en su figura completa: se lo puede representar en forma de un animal o se le puede fabricar como una pequeña figura hecha de alambre y lana, o de palitos, plástico, flores y basura. Entonces se mata esa representación, se la mata de manera real, concreta, con las manos: una muerte ejecutada simbólicamente.

Ya sea que se parte de la tipología Kallawaya de lo negro –por un lado el *kutichina*, por otro la muerte simbólica (y entre medias "todo lo posible")–o de mi intento de articulación –que estructura también el campo intermedio– en todo caso nosotros podemos preguntar qué relación guarda el motivo de la acción negra formulado por el paciente con esos objetivos potenciales. No es una relación sencilla. Existen tantos motivos potenciales del ritualismo negro[9] que, pese a las 41 mesas negras que he podido documentar, y que por cierto nunca dejaron de estar marcadas por mi condición de forastera, no puedo tener la pretensión de aclarar completamente dicha relación. Ciertamente está fuera de duda que yo –a pesar de mi condición de forastera– tuve acceso a una variedad de mesas negras, y también a las más negras de las mesas negras que conocen los Kallawayas. Pero a pesar de eso es evidente que no se puede excluir que los motivos que he documentado sean selectivos.

Si parto de las mesas negras que he documentado –sin perder de vista esa prudente limitación–, el motivo más frecuente para ese tipo de ritual negro es el *conflicto por la propiedad*. El 80 por ciento de las mesas negras que he presenciado tienen su origen en un conflicto de posesión o involucran un conflicto de ese tipo: un patrón le quiere volver a quitar una vaca a Arieta[10], los herederos de un hombre asesinado le arrebatan a la viuda las chacras[11], los enemigos se apoderan a "bajo precio" de la casa de la agobiada paciente[12], otro le ha robado algo al paciente[13], etc. En condiciones de pobreza la amenaza a la posesión, o su disminución, es *existencial*. Allá en la cordillera de Apolobamba es

[9] Cf. el Capítulo sobre "la realidad negra", MUNDO ANKARI 3, Capítulo 2.
[10] Cf. MUNDO ANKARI 3, Capítulo 3.
[11] Cf. el presente volumen, Capítulo 3.
[12] Cf. MUNDO ANKARI 3, Capítulo 5 y el presente volumen, Capítulo 2.
[13] Cf. por ejemplo, Cc-123.

muy raro que una mujer tenga tanta ropa que no le importa que la puedan privar de una pollera (Cc-188), muy raras veces tiene un originario chacras suficientes como para no depender de eso cuando los enemigos se las quitan (Cc-96, Cc-114), o tantos animales que pueda resistir cuando dos desaparecen (Cc-100, C-50). La amenaza a una posesión precaria amenaza la base misma de la existencia; uno se *tiene que* defender. En primera instancia siempre se intenta por las vías legales de que se dispone[14]. Pero si todo sale mal, entonces se defiende uno con la mesa negra. En la mayor parte de los casos ésta viene a ser un acto de desesperación. En casos de conflicto de posesión no se busca solamente el *kutichina*; con frecuencia el paciente y el médico exploran en lo negro más profundo, es evidente que sólo eso puede "curar" el sentimiento de amenaza existencial, el odio y la duda.

Un segundo motivo, pero claramente menos común –en todo caso según mi material– es el sentimiento de "atosigamiento", atosigamiento y vejaciones debidos a la envidia y malquerencia, a habladurías malintencionadas, a celos, insultos, peleas, todos incidentes normales en cualquier grupo humano. Las mesas negras ocasionadas por este tipo de incidentes no llegan, en la medida en que puedo juzgar a partir de mi documentación, hasta el polo más negro. Parece que es suficiente devolverle al enemigo la vejación que por su culpa uno ha sufrido como paciente, es suficiente obstaculizarlo un poco, perjudicarlo un poco o imaginarse que uno hace algo para su "silencio eterno"... No se le mata en ese mismo momento.

Fuera de esos dos grandes grupos en que se puede clasificar los motivos y objetivos de la mesa negra (la amenaza a la propiedad como motivo puede sondear el espectro total; las vejaciones a través de la envidia, los celos etc. por lo general omiten el final más negro), no es posible establecer ninguna relación entre el motivo y el objetivo. Incluso la relación que se ha propuesto debe ser considerada en primera instancia como un indicio, como un resultado provisional. No hay ninguna "regla". Lo que sucede a partir de tal o cual motivo lo define en gran medida el médico o la médica Kallawaya. Como inter-

[14] Cf. MUNDO ANKARI 3, Capítulo 2.

mediario entre motivo y objetivo está el paciente con su porción de sufrimiento. Una mesa negra completa es ya bastante costosa –resulta cara en bienes o en dinero– y en peligros. Un motivo pequeño y un paciente moderadamente enojado no inducen a un médico Kallawaya a un gran ritual de muerte. Las curaciones más negras siempre se llevan a cabo para aquellos pacientes que –según mi impresión– tenían la más intensa presión de sufrimiento.

El sufrimiento parece ser una condición necesaria, pero en ningún caso suficiente, para la realización de lo más negro. A eso se añade también lo que el médico mismo está dispuesto a realizar, o a arriesgar. Se podría pensar que entre los motivos más dramáticos se puede contar el robo con homicidio, y la total desesperación de los deudos. Sólo que en ese caso el Kallawaya al que se le había encargado la mesa negra no realizó en ningún caso un ritual de muerte; se movió en las más refinadas filigranas de obstaculización simbólica del enemigo...[15]

3. Comparación entre lo blanco y lo negro: el "núcleo mágico" de la mesa negra

Las mesas Kallawayas blanca y negra tienen diferentes motivos y diferentes objetivos de curación. Pero más allá de esa evidente diferencia de contenido son también fundamentalmente diferentes sus motivos y objetivos si se los considera desde el punto de vista estructural y formal. En consecuencia son también fundamentalmente diferentes, en la concepción de los Kallawayas, las vías por las que surten efecto la mesa blanca y la negra, y fundamentalmente diferente es también el papel del médico en dichas curaciones.

No existe casi ninguna preocupación que no pueda ser motivo de una mesa blanca. Duele el pie. El esposo bebe mucho. El niño tiene problemas en la escuela. Las ovejas tienen sarna. La vaca se ha torcido un pie. Hay depositados excrementos junto a la piedra del *cabildo*.

[15] Cf. MUNDO ANKARI 3, Capítulo 4.

Hay un viaje a la vista. El sueño nocturno es intranquilo. Sin explicación aparecen cada vez vagas preocupaciones... La lista de los motivos es interminable (cf. MUNDO ANKARI 2).

La diversidad total de motivos, bastante especiales pero también muy vagos, se "canaliza" hacia un propósito blanco único, superior y que lo abarca todo. Ninguna de esas preocupaciones puede ser curada sin una reconciliación con las fuerzas del Mundo de Arriba, del Mundo Terrestre y del Mundo Oscuro. Y sólo se llega a una reconciliación con esas fuerzas cuando se está libre de toda deuda sacrificial. Todas esas fuerzas exigen ofrendas, exigen *dones* para *dar* a su vez protección y bienestar. Una deuda sacrificial es núcleo y causa de todas las preocupaciones, si bien pueden además añadirse muchas otras causas.

El propósito de la mesa blanca, la reconciliación con las fuerzas transpersonales, sólo puede pues alcanzarse a través de la liquidación de la deuda sacrificial. El propósito de la mesa blanca se hace realidad actuando concretamente a través de una ofrenda. La mesa blanca se dirige siempre a las instancias de invocación. El médico mismo puede no causar efecto alguno en la mesa blanca –él es solo mediador, él ofrece, él reza; las que pueden operar el bien que le interesa al paciente son siempre y exclusivamente las fuerzas del Mundo de Arriba, del Mundo Terrestre y del Mundo Oscuro. En la mesa blanca el poder del curandero es *indirecto.*

Los motivos de la mesa negra abarcan un espectro mucho más estrecho. Son exclusivamente situaciones interpersonales, y dentro de ellas sólo una parte: los conflictos interpersonales. Lo que lleva a una persona a buscar una mesa negra es siempre la vivencia de una amenaza procedente de otras personas.

El propósito –aunque gradual en su negrura– es también perfectamente unitario: se trata de hacer a un lado la amenaza. Después el paciente puede encontrar nuevamente paz. Ahora bien, ¿cómo se alcanza según la concepción de los Kallawayas ese propósito negro unitario, comparado con el propósito unitario blanco?

Una mesa negra no se dirige a fuerzas transpersonales, sino siempre y solamente a personas (o más exactamente contra ellas). En la mesa negra no hay instancias intermedias encargadas de operar lo deseado,

con excepción del Ankari (cf. infra). Cierto que en la mesa negra también se invoca a instancias superiores (cf. Sección 4.3). Pero no tanto como instancias operativas para el propósito negro, sino más bien como quienes conceden licencia para la acción negra, como protección contra los peligros de lo negro, tal vez incluso como aliadas. Y por consiguiente el papel del médico es asimismo fundamentalmente diferente. Tal vez esto se pueda aclarar en la preparación de los platos.

En la mesa blanca, al igual que en la negra se prepara (casi siempre) una mesa, por ejemplo en forma de platos individuales. En la mesa blanca éstos son los platos que se les ofrece a las instancias de invocación de las religiones católica y andina. En la mesa negra los platos negros no son en ningún caso ofrendas para algún tipo de instancia negra. En todo caso yo no he visto a ningún médico Kallawaya, en una mesa negra, preparar una ofrenda al "diablo" (o similar). Para obtener riqueza y bienestar se le ofrece una ofrenda al "diablo", eso sí, ya que el "diablo", como dueño del oro y la plata que hay en el Mundo Oscuro, realmente tiene competencia para lo que es bienestar. Es un "diablo" amable que reacciona ante las ofrendas y nos da algo a cambio. En cambio los platos negros de una mesa negra no son ofrendas, es decir que no son dones operativos *indirectos*, sino más bien preparaciones operativas directas.

Se utiliza lana de oveja negra: lo negro precipitará al enemigo en la negrura; con la lana de oveja todo se le convierte en *qollu,* en fracaso. Se dispone la coca al revés y con la punta hacia la puesta del sol: al enemigo le irá todo al revés, su vida irá hacia abajo, como el sol, y para él será noche (eterna). Se coloca excremento de burro: el enemigo se volverá tan tonto como ese animal *–asnojina sonsoyakuchun–*. Se coloca pelo de chancho: él se arrastrará en el suelo y bajará la cabeza como el chancho... Lana de oveja, coca "al revés", excremento de burro y pelo de chancho –y todos esos otros incontables ingredientes más– no son "ofrendas" para alguien o para algo, son más bien sustancias operativas; los platos negros no son platos de ofrenda, sino que ellos mismos tienen efecto (mágico).

Esto vale en la misma medida para las acciones rituales negras. Éstas en la mesa negra no sirven para llegar a aquellas fuerzas que

después por su parte realizan el objetivo de la curación. Nada de eso. Aquí las acciones rituales constituyen otra vez el efecto mismo (representado): el médico cuece al enemigo en añil, luego éste morirá. Le desgaja el pie a una figura del enemigo hecha de alambre y lana, luego éste se romperá el pie. Lo que hace el médico con su actuación en una mesa negra es el efecto mismo. En la mesa negra él tiene un poder (mágico) directo (que naturalmente puede ser suprimido por una serie de fuerzas contrarias, cf. infra).

Lo que es sin embargo común a la mesa blanca y a la negra, y se añade como miembro intermedio al efecto indirecto de la mesa blanca y al efecto directo de la mesa negra, y que reúne las contradicciones, es el Ankari. En la mesa blanca nuestras solicitudes y nuestros deseos primero deben llegar desde aquí, desde la casa, desde el *cabildo* junto al cual estamos preparando las ofrendas, hasta los lugares e instancias de invocación blancos. El que lleva allá nuestras ofrendas es Ankari. De la misma manera se lo necesita al Ankari en la mesa negra: también aquí él es (entre otras cosas) el portador. El lleva las maldiciones al enemigo. Ankari es el miembro que vincula a la mesa negra y a la blanca con su meta final: las lejanas instancias operativas de los lugares sagrados y... el enemigo.

En la mesa blanca ¿depende el médico de Ankari? Todos los médicos Kallawayas a los que hice esa pregunta me respondieron que sí. Necesitamos a Ankari. De lo contrario las ofrendas no llegan a su lugar de destino.

¿Y en la mesa negra, depende de Ankari? Es mejor, opina un Kallawaya, cuando Ankari ayuda, *chaywan walt'anqa* (con eso tiene más valor, más efecto) (Cc-65). Otro piensa: sólo necesitamos a Ankari en la mesa negra cuando el enemigo vive muy lejos (Cc-122). Un tercero (cf. Capítulo 2) explica que la muerte del enemigo (ocurrida en fotos del enemigo o en el enemigo en forma de un animal) siempre tiene efecto directamente, y que para eso no se necesitaría a Ankari, en esas cosas (negras) Ankari no se mezcla, pero lo que sí tiene que hacer Ankari es llevarle al enemigo nuestras preparaciones (platos negros) y nuestras oraciones (maldiciones). Según la última idea citada el curandero alcanzaría su efecto en la mesa negra "material" en base a

sus propias manos, en la mesa negra "espiritual" con la ayuda de Ankari. Pero no podemos generalizar esa concepción acerca del papel de Ankari en la mesa negra, pues ya he mostrado que (salvo algunos elementos de consenso) hay tantos conceptos de Ankari como Kallawayas a quienes se les pregunte al respecto (cf. RÖSING 1990c).

Resumamos. Limitadas o no por Ankari, sigue habiendo una diferencia fundamental entre mesa blanca y negra. En la mesa blanca el médico es un *intermediario*. El poder está en otra parte, en los lugares sagrados. En la mesa negra es el médico el que *tiene poder por sí mismo*, al menos en la más negra mesa negra ("material"). El núcleo de la mesa negra en lo que respecta al enemigo –para decirlo en nuestras palabras– es siempre un acto mágico. Respecto del paciente es o puede ser una curación inmediatamente catártica, en ningún caso mágica.

4. El núcleo de acción de la mesa negra en comparación con la mesa blanca

Con respecto a la mesa blanca, mediante una comparación sistemática entre la mesa blanca general y la mesa blanca especial, he puesto de relieve las diferencias y he extraído los elementos comunes para poder definir el *núcleo* de la mesa blanca[16].

En el caso de la mesa negra no tiene sentido distinguir entre una curación general y una especial: todas las mesas negras son especiales. Y es que el destinatario es siempre especial: es una persona concreta (el enemigo). El objetivo es también concreto y especial: a esa persona se le debe quitar poder. En consecuencia no se puede obtener el núcleo y la estructura de la mesa negra por medio de una comparación entre curaciones "generales" y "especiales", sino a través de un análisis sistemático de las curaciones que se plantean todo tipo de objetivos negros: de vuelta, impedimento, daño, posibilidad de muerte, muerte.

[16] Cf. MUNDO ANKARI 2, Capítulo 11.

Pese a que claramente he documentado menos mesas negras que blancas[17], el análisis de las mesas negras es fatigoso. La razón está a la vista: la variación de lo negro –por lo menos en el campo de la preparación ritual y la acción ritual– es mucho mayor. Trataré esos dos ámbitos y el del lenguaje ritual en secciones especiales.

4.1 Preparación ritual

No existe ninguna mesa blanca sin una preparación ritual en la que se colocan ingredientes que a su vez son bendecidos con *ch'allas*, incienso y señales de la cruz, y que posteriormente se queman para que "emprendan el camino". La preparación de una mesa blanca es siempre una mesa. Una mesa es una composición de distintos ingredientes. Se la prepara orando. Una mesa puede consistir en diferentes platos, platos sacrificiales con diferentes destinos, o también –en el caso de las mesas terrestres de Chajaya, por ejemplo– en lo que se llama una *mesa junt'asqa,* en la que se reúne los ingredientes en un *tari* (paño para coca). En la mesa blanca Kallawaya no hay otra preparación ritual fuera de la mesa.

Tampoco existe una mesa negra sin preparación ritual. La preparación ritual es parte integrante de toda curación Kallawaya. También en la mesa negra se suele preparar una *mesa*, casi siempre con platos singulares (en 31 casos de mis 41 mesas negras documentadas). Pero como se ha expuesto, esos platos tienen una función totalmente diferente en la mesa blanca y en la negra: en un caso son ofrendas, en el otro son "platos operativos". Los platos de una preparación negra se pueden reconocer inmediatamente. Tienen, respecto de los blancos, algo así como un "sufijo negro", y esto, como voy a mostrar, vale para casi todos los ingredientes rituales y acciones rituales de la mesa negra. Las señales negras son simbolizaciones de los objetivos negros: "fuera", "de vuelta", "en contra". El material (lana de oveja), el color (oscuro), los números (5 y 7), la dirección (a la izquierda), el nombre

[17] Cf. Nota a pie de página N° 1.

(*kuti waynito*), la apariencia (puntiaguda) y muchos otros elementos pueden simbolizar esos objetivos.

Al igual que los platos blancos, se llena los platos negros con ingredientes. Con un número de 10 a 12 se acaba la lista de ingredientes blancos. La cosa es totalmente distinta en la mesa negra. En no pocas mesas negras se utilizan cuatro docenas de ingredientes diferentes, y la lista total de lo que sirve como ingrediente negro es mucho más larga (cf. Sinopsis 1, solamente para algunos de los ingredientes negros que aparecen con mayor frecuencia).

SINOPSIS 1

Ingredientes negros para la preparación de una mesa negra

Ingredientes fundamentales irrenunciables
Hojas de coca
Alcohol puro
Cigarrillos

Ingredientes animales
Lana de oveja
Grasa de chancho
Sebo de vaca
Sebo de oveja
Pelo de burro
Pelo de chancho
Pelo de perro
Pelo de gato
Pelo de zorro
Plumas de *kuti*-gallina
Excremento de oveja
Excremento de burro
Excremento de chancho
Huesecillos de cabra
Gusanos disecados

Espinos de puercoespín
Piel de serpiente
Pequeños caparazones de caracol y otros

Ingredientes vegetales
Flores de campo
Maleza
Flor de *kantuta*
Espinas de cactus
Plantas espinosas
Nuez *kuti kuti*
Nuez *kuti waynito*
T'ojllu, nuez calavera
Wayruru
Semillas de pimienta y otros

Resinas y minerales
Copal
Incienso negro
Añil
Sal
Azufre y otros

Productos de desecho
Hollín
Ceniza
Agua sucia
Residuos de comida
Colillas de cigarrillos y otros

Ingredientes irrenunciables y también invariables de la mesa blanca, es decir no sustituibles por ningún equivalente, son las hojas de coca y el sebo de llama. Éstos son ingredientes *fundamentales*: sin hojas de coca

y sin sebo de llama no se puede preparar ninguna mesa blanca. También se debe agregar a eso un líquido para la *ch'alla*, así como costosas resinas y flores; éstos son asimismo ingredientes irrenunciables.[18]

Los ingredientes fundamentales de la mesa negra son coca, alcohol puro, y también cigarrillos. No conozco ninguna mesa negra que se haga sin coca, alcohol puro y cigarrillos. La coca y el alcohol puro son también dones blancos. Para la mesa blanca también se fuma casi siempre cigarrillos. Pero en la mesa blanca el fumar es un gesto de espíritu comunitario y de hospitalidad. En la mesa negra el fumar es una acción ritual. En la mesa blanca fumamos de manera "normal", en la mesa negra el fumar adquiere un "sufijo negro": colocamos el cigarrillo del revés y fumamos con la comisura izquierda. El lado izquierdo y la colocación al revés son, junto al color oscuro y los números "malignos", los sufijos negros más importantes, a través de los cuales lo blanco se torna negro. Se sopla sobre la mesa el humo del cigarrillo "negro", y a menudo se depositan inmediatamente los ingredientes de la ceniza y colilla de cigarro.

También la coca y el alcohol puro reciben su sufijo negro, el alcohol a través de un añadido significativo que se expresa en la oración y la interacción. En la mesa blanca el alcohol puro en la *ch'alla* es un don para el Mundo Terrestre, y al tomarlo compartimos una comida con las fuerzas de este mundo. En la mesa negra el alcohol puro es "la sangre del enemigo": con él rociamos la mesa y bebemos "la sangre del enemigo".

Los sufijos negros más variados se dan en el caso de la coca. He observado en total siete formas con las que la preciada hoja de coca – de suyo blanca– se convierte en un ingrediente negro:

- *k'ichispa*: la hoja de coca se desmenuza,
- *tijrasqa*: se coloca la hoja de coca al revés, con la parte clara hacia arriba,
- se coloca 5 o 7 hojas de coca (números malignos) en vez de 6 o 12 (números buenos),

[18] Cf. MUNDO ANKARI 2, Capítulo 11, Sinopsis 2.

- se coloca la hoja de coca con la punta hacia la puesta del sol (lo que significa muerte),
- se deposita coca que ha sido masticada con el lado izquierdo,
- se unta la coca con grasa negra,
- se sujeta la coca "pinchándola" con la punta de la hoja, en posición vertical.

Cada uno de esos sufijos negros –ya sea mediante el simbolismo de la dirección, el número, o el tratamiento negro– hace de la hoja de coca –por lo demás un preciado don blanco para las instancias de invocación del Mundo Terrestre (Pachamama, montañas sagradas)– una cuestión negra.

También el sebo o grasa –igual que en la mesa blanca– es un ingrediente negro muy frecuente. En la mesa blanca es sebo de llama; la llama es un animal sagrado. Existe una determinada preparación de la mesa blanca, en la que se toma al mismo tiempo sebo de llama y hojas de coca, se los pega, y después se los deposita sobre la mesa (cf. MUNDO ANKARI 2 y ss.). Esto tiene su equivalente en el uso negro de la coca, sólo que utilizamos grasa con un sufijo negro. El sufijo negro de la grasa es su origen inferior: grasa de cerdo, de vaca, de oveja, animales que en la concepción de los Kallawayas son inferiores respecto de la llama.

Pero con la grasa negra se abre ya la larga lista de ingredientes que se suele desear y que elevan el efecto de lo negro, pero sin que por supuesto se utilicen siempre todos: nueces como el *kuti kuti* y el *kuti waynito;* vegetales de alguna manera "inferiores" (flores de campo, hierbas), elementos punzantes (plantas espinosas, espinas de puerco espín), desechos (coca mascada, ceniza, hollín, restos de comida), cosas picantes (granos de pimienta, sal). Es evidente que sin coca, alcohol puro y cigarrillos no existe ninguna mesa negra, pero cuando falta grasa o hierbas o espinos, etc., eso que falta se puede compensar con otros dones negros. La lista de ingredientes irrenunciables es más corta en la mesa negra, la lista de ingredientes posibles es mucho más larga que en la mesa blanca.

La mayor variación de la mesa negra se pone también de manifiesto en las preparaciones rituales que se preparan de manera

complementaria, o en casos muy raros también *en lugar* de la mesa. La mesa blanca no conoce otras preparaciones rituales fuera de la mesa misma. En la mesa negra existe una variación casi inagotable. Quisiera recordar solamente algunos ejemplos de las mesas negras anteriormente documentadas:

- Preparación de una calavera humana con cruces en los huecos de los ojos.
- Preparación de cruces de espinos para amarrarlas a una pata de la mesa.
- Preparación de figuras de enemigos hechas con lana de oveja y alambre, con palos, plantas, flores, plástico y basura.
- Preparación de lechos asquerosos.
- Preparación de ollas hirvientes en las que se cuece al enemigo en queroseno y añil.
- Elaboración negra del enemigo en forma de animal.
- Preparación de *gloria mesas* "cínicas" para el enemigo,
- Preparación de andas para el enemigo,
- Preparación de un féretro de cartón para el enemigo, que después es sepultado entre oraciones y lágrimas.
- Preparación de un cuerno izquierdo...

La preparación ritual en la mesa blanca es una mesa complejamente formalizada. La preparación ritual negra no es formalizada, en el fondo puede contener todo lo que expresa el núcleo mágico: quitarle poder al enemigo. A la fantasía del curandero negro no se le pone límites. Esa falta de límites es una importante característica de lo negro; más adelante me referiré a ello con mayor detalle.

En correspondencia con la variedad de las diversas y posibles preparaciones rituales negras, se utiliza además una abundancia de materiales y aderezos para los que no hay ningún equivalente en la mesa blanca (cf. Sinopsis 2): velas funerarias, cuernos izquierdos, clavos y agujas oxidadas, palitos y alambre... dejando completamente de lado los animales que utiliza más de un curandero negro: grillos, sapos, lagartijas, orugas, gusanos y escarabajos...

Material para preparaciones rituales negras

Una prenda del enemigo
Trapos negros
Velas funerarias
Velas negras
Hilo negro
Hilos torcidos a la izquierda
Huevo de Ankari
Cuerno izquierdo
Feto de chancho
Feto de gallina
Garra de gallina
Olla
Alambre
Palitos
Jirones de papel y cartón
Cuy negro
Sapo
Lagartija
Escarabajo
Gusano
Clavo, aguja, fierro
Y otros más

La prenda juega un papel muy importante en la mesa negra. La prenda tampoco es desconocida en la mesa blanca. En la mesa blanca con una prenda se puede incluir a un miembro ausente de la familia[19]. También en la mesa negra la prenda sirve para la inclusión. Con ella se trae al enemigo al lugar del ritual negro. Casi siempre se utiliza como prenda una hebra o un jirón de la ropa del enemigo, o tierra y piedras del um-

[19] Un ejemplo muy lindo se encuentra en mi libro sobre "el rayo en los Andes" (RÖSING 1990b), Parte II.

bral de su casa. Éstas son cosas que se puede encontrar muy fácilmente. Fotos y firmas son también apropiadas, pero allí son muy raras. Se considera especialmente efectiva una prenda "corporal" del enemigo: cabellos y uñas. De la misma manera se puede incluir mediante prendas a miembros de la familia del enemigo, así como su chacra y su ganado: pelos de las llamas y alpaca del enemigo, tierra de sus campos, retazos de las ropas de su mujer y sus hijos. Entre los materiales para las preparaciones rituales negras está, en primer lugar, la prenda del enemigo como el material más importante. En tres cuartas partes de todas las mesas negras que he documentado se utiliza prendas del enemigo.

Para el papel que juegan los requisitos en la mesa blanca no se encuentra ningún equivalente en la negra. El manejo de requisitos le da valor a una acción ritual, le confiere mayor eficacia. La figura de Santiago, el crucifijo, las conchas, un gato montés disecado, tales son los requisitos blancos más utilizados[20]. Con Don Lucas (Capítulo 2) hemos conocido como requisito un amuleto negro. Don Marcelo utiliza un crucifijo negro[21], el Kallawaya Juan Flores su piedra negra (cf. Capítulo 5), pero éstos son también los únicos ejemplos que he conocido.

Pero, con excepción de los requisitos, cualquier comparación entre la mesa blanca y la negra en el campo de la preparación ritual muestra que la mesa negra presenta una mayor diversidad de ingredientes, de tipos de preparación ritual, de materiales de ritual requeridos. La misma variedad se encuentra en el campo de las acciones rituales.

4.2 Acción ritual

Cada mesa blanca general se puede dividir –siguiendo fácilmente el punto central y el lugar de la acción– en seis fases de acción. Ella empieza (1) con un saludo a las instancias de invocación blancas, a la Pachamama y los lugares sagrados, y con la bendición del *cabildo* y la vivienda para la preparación blanca. A continuación (2) una gran parte

[20] Cf. MUNDO ANKARI 2, Capítulo 11.
[21] Cf. MUNDO ANKARI 3, Capítulo 4.

de la mesa blanca consiste en la preparación de la mesa, de las ofrendas para el Mundo de Arriba, el Mundo Terrestre y el Mundo Oscuro. A menudo se le coloca una parte de las ofrendas al paciente, o simplemente "ellas están ahí" (3). En todo caso una fase importante e irrenunciable de la mesa blanca es la pausa de efecto (4). Luego se purifica al paciente con las ofrendas, o se reza sobre él y se lo bendice (5). Toda mesa blanca concluye (6) con la quema de las ofrendas junto a un *cabildo*, junto al cabildo de la casa, el *cabildo* de un cerro sagrado, el *cabildo* de otro lugar sagrado.

La estructura de la mesa blanca es simple, formal, confiable. Saludo, preparación de la mesa, pausa de efecto y quema de la ofrenda; al menos esas cuatro fases no faltan nunca en una mesa blanca.

Es cierto que las mesas negras suelen durar todavía más que las blancas, pues se componen de muchos más pasos de acción particulares, utilizan más ingredientes, conocen más preparaciones rituales diferentes; pero en la estructura básica del curso de la acción también ellas tienen un armazón perfectamente definido. En cada mesa negra se pueden diferenciar tres fases que son invariables, es decir que aparecen en todas las mesas negras:

(1) Elaboración de una preparación ritual negra.
(2) "Tratamiento" simbólico de la misma.
(3) "Ponerla en camino".

Antes de poder entrar a la elaboración de la preparación ritual (1) –preparación de una mesa, preparación de un féretro, disposición de una calavera, de una muñeca del enemigo, etc.– se requiere a menudo de distintas acciones preparatorias. Los ingredientes y materiales rituales deben ser seleccionados, completados y ordenados. Naturalmente que también el paciente informa sobre su problema y mientras tanto se comienza a masticar coca con el lado izquierdo, a fumar cigarrillos en la comisura izquierda y a soplar el humo con grandes bocanadas, phuh-phuuh, en dirección al enemigo y describiendo con la mano izquierda círculos de humo sobre el piso (por sólo citar algunos de los pequeños gestos izquierdos o negros). Pero todo eso es muy variable,

y es informal. Cuando empieza la fase de la preparación ritual, entonces se aseguran las puertas de la casa y del patio, y empieza el trabajo negro.

(1) En la primera fase de la preparación del ritual se elabora la brujería sobre la que luego llevamos a cabo las acciones simbólicas negras. Si bien va acompañada de oraciones negras, deseos negros y fórmulas negras, se trata por lo general de una fase de acción tranquila, nada dramática y concentrada.

(2) La cosa se pone más dramática en la segunda fase de la mesa negra: el tratamiento negro de los bienes negros. El curandero no prepara platos negros solamente para guarnecerlos con la coca mascada con el lado izquierdo, para rociarlos con la "sangre del enemigo" y lanzarles el humo desde la comisura izquierda de la boca. Sucede algo más con los platos que se han preparado. Se los amarra, se los embute en un cuerno, se los ata a crucifijos de espinos; los platos negros amarrados y los cuernos embutidos con ingredientes negros son pisoteados por el paciente y por el curandero en medio de maldiciones, se les echa humo, se les escupe; son todas acciones que van dirigidas al enemigo.

El curandero tampoco prepara figuras del enemigo, con lana y alambre, sólo para colocarlas después sobre la mesa. La figura del enemigo es tratada, es maltratada, se la acuesta en una camilla, se la coloca en el ataúd, es objeto de llanto sobre las velas funerarias...

Esta es la fase central de la mesa negra, sobre todo la fase central catártica. En estas acciones rituales simbólicas se puede experimentar el odio del paciente atormentado. Esta fase de la acción, absolutamente dramática, va acompañada de oración y maldición, impregnada de fórmulas negras. Se anima al paciente a que pisotee, a que escupa, a que fume, a que contemple cómo el enemigo hierve en aceite y fuego: se logra una intensidad de participación que va en aumento. En la mesa negra no existen pausas de efecto. Incluso cuando se le coloca al paciente los platos negros en el lado izquierdo del pecho, la acción continúa: mientras ellos chupan lo negro, el paciente pisotea el cuerno, o el médico pincha a los enemigos con los espinos de cactus. Aquí una pausa disminuiría el efecto; una mesa negra es las más de las veces una acción ininterrumpida.

(3) Al igual que toda mesa blanca, ésta termina "poniendo en camino" la preparación ritual negra. En la mesa blanca, en la mayoría de los casos, se quema la preparación ritual, a veces también se la entierra al borde del *cabildo.* Con el fuego sacrificial Ankari lleva las ofrendas a su lugar de destino. Lo de "poner en camino" la brujería es mucho más costoso. También son múltiples las formas de su eliminación.

La brujería pueden ser quemada en el cementerio, enterrada a la orilla de las tumbas de los antepasados, depositada en un cruce de caminos, arrojada a una cascada o a un río, hundida en aguas negras, cocida en una olla con añil o soterrada delante de la puerta del enemigo. Qué es lo que ocurre, depende de la forma de preparación del ritual y del correspondiente objetivo de la mesa negra. Si ocupan el primer plano los objetivos "fuera" y "de vuelta" –tal vez un suave *kutichina*–, entonces más bien se deposita la brujería que se ha preparado en un cruce de caminos o se la arroja al río. Si se quiere causar daño se requiere más: el entierro en lugares funerarios o el soterramiento delante de la puerta del enemigo. Y a menudo –como en el caso presentado en el Capítulo 6, Sección 3.4, de la "tergiversación cínica de blanco a negro"– son muchas las maneras y lugares de eliminación: la curandera negra de aquel ritual, Donata, debió ir con toda su carga negra primero al río, segundo a una *apacheta*, tercero a un cerro y cuarto a la choza de los enemigos en varias comunidades...

Preparación, tratamiento y eliminación de la brujería. ésas son las tres fases de la acción ritual que caracterizan todas las mesas negras. Dentro de cada fase hay tantas variantes que no es posible una clasificación de las acciones. Sin embargo hay algunas acciones rituales que enlazan las tres fases. Las más frecuentes son la *ch'alla*, exhalar humo y hacer la señal de la cruz sobre la preparación, y apagar las velas soplando.

1. La *ch'alla* sucede con su característico sufijo negro, tal como he indicado. Se trata siempre de alcohol puro; complementariamente se usan también otros líquidos de *ch'alla*, como por ejemplo aceites de hierbas venenosas o agua fría.

2. Exhalar humo de cigarrillos –encendidos al revés y fumados en la comisura izquierda– es un gesto negro que intensifica el efecto de

todas las acciones negras. Con ese aliento todo se vuelve todavía más negro, todavía más efectivamente negro (Tc).

3. El gesto de la señal de la cruz en la mesa negra no es menos común que en la mesa blanca, casi siempre acompañada de las palabras "en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo" o "Jesús, María, José. Amén". En la ritualismo Kallawaya persignarse es muy rara vez un gesto católico. Muy rara vez la oración del Padrenuestro, el Credo, el Ave María son expresión de creencia católica. En la mayor parte de los casos esos gestos y oraciones –ya sea en la mesa negra o en la blanca– son simplemente un gesto mágico de intensificación del efecto (cf. infra). Desde luego en la mesa negra el persignarse tiene a veces un sufijo negro. El curandero hace la señal de la cruz con la mano izquierda, o hace la señal de la cruz sobre su preparación ritual cinco veces. Con "izquierda" y "cinco" el gesto se convierte en negro.

4. También en la mesa blanca necesitamos velas, pero es poco frecuente que éstas jueguen un papel ritual como parte de la acción[22]. Están de adorno en la mesa, o simplemente son nuestra única fuente de luz en la curación nocturna. En cambio en la mesa negra las velas siempre son utilizadas en forma ritual. Se las envuelve con la prenda del enemigo y arden hasta que acabe también de arder "el enemigo". O bien se las apaga soplando encima de la brujería, preferentemente cinco o siete veces, con lo que también se desvanece el poder del enemigo...

Sin embargo, con estas tres fases de acción de la mesa negra, siempre presentes, y estos cuatro gestos rituales que pueden acompañar todas las fases, la descripción de la mesa negra es insuficiente. Y es que no existe mesa negra Kallawaya sin oración.

4.3 Lenguaje ritual

Los elementos simbólicos nucleares de la mesa negra son, entre otras cosas, "a la izquierda", "de vuelta", "fuera", "en contra", "hacia el cinco", "hacia la nada" y "negro".

[22] Un ejemplo se encuentra en RÖSING (1990b), Parte II.

Ese simbolismo se expresa en una variedad de ingredientes rituales (cf. supra): la *lloqe*-hierba (hierba a la izquierda) devuelve todo lo malo hacia la izquierda, el *kuti kuti* le devuelve al enemigo su propio mal pensamiento o su propia mala acción, los espinos lo hacen correr a pinchazos, el hollín y la ceniza ennegrecen la cara del enemigo, con la lana de oveja todo se convierte en *qollu*, en fracaso y adversidad...

También las acciones rituales expresan firmemente ese simbolismo: al apagar las velas negras soplamos la fuerza del enemigo hacia la nada, con el humo del cigarrillo lo soplamos afuera hacia la izquierda, con la señal de la cruz sobre la mesa, hecha con la mano izquierda, o también cinco veces, le sale todo a la izquierda o a lo cinco...

Ahora bien, estos significados de los ingredientes rituales y acciones rituales deben abrirse sin mayor esfuerzo, más bien se desprenden de la oración que acompaña a la acción. En la oración negra el simbolismo de objetos y acciones se traduce en cierta medida en lenguaje.

Los conceptos centrales de la oración negra son:

lloq'enchakupuchun – que el enemigo se convierta en izquierda,
phishqakupuchun – que se convierta en cinco,
paymankama kutichun – que recaiga sobre él mismo,
mayuman ripuchun – al río con él,
ch'usajman kutichun – que acabe en nada,
wayraman kutichun – que se vuelva aire,
mana ni imapas walt'akuchunchu – que ya nada más le sirva.

Estos son fragmentos ornamentales de oraciones negras, que en una mesa negra pueden repetirse cientos de veces. En un caso he contado esas fórmulas (o ligeras variaciones de las mismas) 439 veces. Puede resultar muy insistente escuchar durante horas esas fórmulas, acompañadas de acciones negras.

Si se observa las oraciones negras en su conjunto, alrededor de dos tercios de dichas oraciones pueden caracterizarse suficientemente con sólo dos categorías de contenidos, siendo la última la que ocupa un espacio incomparablemente mayor:

(1) Fórmulas mágicas
(2) Deseos negros, maldiciones.

(1) Las fórmulas mágicas no tienen ningún sentido específico, no están sincronizadas con determinadas acciones, casi siempre se las repite varias veces, como una especie de estribillo negro. Las fórmulas mágicas que aparecen con más frecuencia son *kuti-kuti-kuti* (de vuelta), *lloq'e, lloq'e-lloq'e* (izquierda), *viernes-martes-viernes-martes*, *phishqa-phishqa-phishqa* (cinco) y Padre Nuestro, Hijo y Espíritu Santo. Esas fórmulas son utilizadas propiamente por todos los curanderos. Además muchos curanderos tienen también sus fórmulas individuales: *kurr-kurr-kurr* (sin traducción) en un caso, y *cinco menos siete, siete menos cinco*, en otro.

Como he presentado en las Secciones anteriores, hay muchos ingredientes blancos y acciones rituales blancas, y otros elementos blancos, que también aparecen en la mesa negra. Pero ellos siempre tienen su sufijo negro específico. Existe una excepción: la fórmula "Padre, Hijo y Espíritu Santo". Ésta no presenta diferencia alguna en la mesa blanca y en la negra. Lo mismo vale para las oraciones católicas, para el Padrenuestro (se lo reza algo deformado, como si no se lo entendiera muy bien), para el Credo, para el Ave María. Se reza estas oraciones –con la cabeza inclinada, en actitud piadosa y ferviente– tan a menudo en las preparaciones blancas como en las negras, con las manos plegadas y los ojos cerrados. Cierto que una curandera negra opinaba una vez (Cc-109) que el Padrenuestro pronunciado "al revés" (*tijrasqa*) (sea cual fuere el significado de esto) es particularmente apropiado para una mesa negra, lo que en los hechos sería un sufijo negro. Pero es algo que no he escuchado nunca, e incluso la curandera que defendía dicha teoría reza en una mesa negra el Padrenuestro ordenadamente.

Esas oraciones son pues fórmulas mágicas para la intensificación del efecto, lo mismo si ese efecto pretende ser blanco o negro. Yo había presentado una mesa negra en la que el curandero negro traía consigo a su mujer como ayudante, más que nada porque ella sabía rezar tan bien el Padrenuestro, cosa que efectivamente ella hizo más de una

docena de veces en el transcurso de aquella curación (cf. Capítulo 2). En otro caso una paciente me informó que el curandero Don Damasio era especialmente bueno para cosas negras. Le pregunto "¿Cómo lo sabes, o por qué él es bueno?" Él sabe rezar muy bien el *Yayayki* y el *Iñiñi* – el Padrenuestro y el Credo". También ese tipo de observaciones hablan a favor de la interpretación de esas oraciones como fórmulas de intensificación del efecto mágico, más allá de lo negro y de lo blanco. Creo no estar muy equivocada al suponer que es exactamente así como los originarios entienden muchas acciones rituales de la Iglesia católica, como fórmulas/gestos de efecto mágico. Cuál es el efecto de esos gestos es algo que el originario mismo se imagina, sobre todo cuando el sacerdote, como suele ser el caso, predica en castellano, lo que el originario de todos modos no entiende.

(2) Los deseos negros son la segunda gran categoría de contenido de la oración negra. Todo lo que se le desea al enemigo –si se prescinde de los deseos negros fundamentales, permanentemente repetidos y antes mencionados (que se convierta en cinco, que gire hacia la izquierda, que acabe en nada, etc.)– se define según el caso en cuestión (el motivo, el enemigo, el tipo de sufrimiento que oprime al paciente, la interacción en la curación), según el estilo del curandero y según el objetivo de la mesa negra. Apenas existe una maldad que no pueda aparecer en la oración negra, así lo ilustran de manera suficiente las oraciones anteriormente documentadas.

Comparado con la oración blanca, cuyo contenido temático sólo se puede comprender analíticamente si se establece una diferencia entre por lo menos ocho categorías temáticas[23], un análisis exacto permite comprobar que la oración negra –desde el punto de vista de sus categorías temáticas– es mucho más simple, esta más reducida a fórmulas, es más martillante. Pero la variación que presenta la oración negra dentro de su categoría temática "deseos negros" supera en diversidad a todas las categorías temáticas de las oraciones blancas.

Una categoría temática importante de las oraciones blancas era la "invocación". Ésta juega un papel reducido en la oración negra, lo que

[23] Cf. MUNDO ANKARI 2, Capítulo 11, Sección 3.4.

a su vez es una característica importante de la mesa negra Kallawaya.

Es cierto que también en la oración negra existe una "invocación" –se invocan los lugares sagrados y los santos de la Iglesia católica– pero claramente mucho menos que en la mesa blanca, en la que muchas estrofas pueden consistir en esas invocaciones. En la mesa negra uno se dirige a esas instancias para suplicar perdón o licencia para la acción negra, o bien para convertirlas en aliadas del ritual. Naturalmente esas instancias venerables no realizan acciones negras, lo que hacen es sólo preocuparse de la justicia... El papel que dichas instancias de invocación vuelven a asumir en la mesa negra se pone también de manifiesto en el hecho de que rara vez el curandero negro entra en algún tipo de diálogo con ellas (signo característico de las oraciones blancas) o negocia con ellas y les promete algo (igualmente categorías temáticas características de la mesa blanca)[24].

Por lo demás en la mesa negra, como se ha mencionado, la única instancia de invocación existente es Ankari: él guarda relación con el simbolismo de *ripuchun, wajnejman phukuchun, ch'usajman kutichun, wayraman kutichun* (que se vaya, que el enemigo sea soplado a otra parte, que se convierta en nada, que se vuelva viento), por citar sólo las fórmulas más comunes que aparecen cuando en una mesa negra se manipula, por ejemplo, el huevo de Ankari: Ankari se incorpora al "fuera", a la "nada" del simbolismo negro central (y además suele tener también, como queda dicho, una importante función negra: llevarle lo negro al enemigo).

Junto a esas instancias de invocación preponderantemente blancas, también aparecen en las oraciones negras seres del Mundo Oscuro: *supay, satanás, wak'a,* sirenas; pero los mismos no son instancias negras especiales, no se les ofrece ninguna ofrenda negra, su significado queda completamente atrás: ¡en la oración negra el "diablo" aparece mucho menos que el Espíritu Santo!

Para la mesa blanca yo había puesto también de relieve cuáles son los momentos decisivos en el proceso del acontecer ritual en los cuales se ora, y cómo se relacionan mutuamente la acción ritual y el lenguaje

[24] Cf. MUNDO ANKARI 2, Capítulo 11, Sección 3.4.

ritual. En las mesas blancas son momentos irrenunciables para la oración la colocación de la coca y la *ch'alla.* Quien no ora durante esas acciones rituales no es médico Kallawaya, y a uno que no lo hizo (Cc-55) de hecho después el paciente lo calificó de farsante, impostor, payaso, diletante. Lo mismo vale para la mesa negra: la colocación de la coca (al revés, hacia la izquierda, etc.) va siempre acompañada de oración, al igual que la *ch'alla.* Otras reglas no he podido distinguir. Algunos curanderos negros –como también algunos curanderos blancos– rezan sin parar, otros menos, ésas son diferencias individuales, tal vez también diferencias del respectivo estado de ánimo del curandero, de su compromiso y motivación. En la oración negra el contenido de la oración está coordinado en gran medida con la acción, tal como ocurre en la oración blanca. *Ch'usajman kutichun* (que se vuelva nada) es una fórmula que aparece con particular frecuencia cuando se echa humo sobre la mesa hacia la izquierda y cuando se sopla velas negras. *Qolluchun, lloq'enchakapuchun* (que fracase, que se vuelque a la izquierda) con especial frecuencia cuando se maneja ingredientes de oveja y elementos *kuti*, etc. El simbolismo de un ingrediente, el simbolismo de una acción y lo que expresa la oración suelen ser convergentes[25]. Y ese bombardeo convergente de simbolismo negro, interminablemente repetido, constituye ciertamente también una parte del efecto de la mesa negra, el efecto *curativo* para el paciente (cf. Teoría de la curación simbólica. MUNDO ANKARI 2, Capítulo 13).

5. La mesa negra: formas de intensificación, errores y límites

Todas las mesas blancas –al menos todas las mesas blancas generales (que en la práctica son la mayoría de las mesas blancas)– tienen ciertamente un objetivo único y amplio, pero en la perspectiva de ese objetivo es posible intensificar su efecto a través de una serie de factores y

[25] Cf. también esa convergencia en el ámbito del *llaki wijch'una*, MUNDO ANKARI 1.

condiciones que he discutido en detalle en el Volumen 2 de MUNDO ANKARI. La elección del lugar de la curación es un ejemplo de lo que puede ser la intensificación del efecto: una mesa blanca en la cima de una montaña sagrada es más "fuerte" que la mesa blanca en la casa y el patio.

En la mesa negra la intensificación reside fundamentalmente en el escalonamiento del objetivo de la acción negra: desde la devolución del daño hasta el objetivo de "conducirlo a la muerte", pasando por el impedimento, el daño, la facilitación de la muerte. ¿Qué es lo que cambia con esta creciente "negrura" de la mesa negra? ¿Qué es lo que opera o conlleva la intensificación de lo negro? Aquí hay que distinguir sobre todo tres factores.

(1) El factor más importante de la intensificación de la acción negra es "la inmediatez" o "plenitud" con que está representado el enemigo (en la concepción Kallawaya). Si él está presente en la mesa negra solamente en forma de una hilacha de sus ropas, esto es menos efectivo que cuando se celebra una mesa negra sobre un pedazo entero de ropa del enemigo, o sobre algunos de sus cabellos o de un trocito de sus uñas. Si el enemigo aparece incorporado a la mesa negra como figura "completa" y viviente –en forma de un animal–, ésta es en la concepción Kallawaya una forma superior de intensificación de la jerarquía de lo negro, y más aún si está presente en forma humana (como figura fabricada).

(2) El lugar en que se realiza la mesa blanca es otro factor importante de la intensificación (lo mismo que en la mesa blanca). Es una mesa negra más bien suave cuando el curandero realiza el ritual negro en la casa del paciente, para llevar después la brujería al río. Una mesa negra en el cementerio católico, en una noche oscura y al pie de las tumbas de los antepasados, o incluso al pie del altar de una capilla, ésas son las formas más elevadas de intensificación, mediante el factor "lugar", que conoce la mesa negra.

(3) Las dos formas de intensificación antes presentadas son también mencionadas por los Kallawayas en conversaciones y en enseñanzas. Hay otro factor que no se menciona ni se formula explícitamente y que me parece significativo precisamente desde el punto de vista del efecto sobre el paciente: la cantidad y variedad de formas con que en

la fase negra 2 –tratamiento de la brujería– se busca simbólicamente la realización del objetivo[26]. La mayor variedad al respecto fue la que vi en la mesa negra de la ya citada médica Donata Paucar, con su "tergiversación cínica de lo blanco a negro"; al enemigo se le fue debilitando de las más diversas maneras, hasta diez y siete veces, y se lo condenó a la desgracia, ¡con lo que a continuación la paciente quedó muy liberada y aligerada! También las mesas negras presentadas en los capítulos 2 y 3 contenían ya un gran número de gestos simbólicos de aniquilación –quema, colgamiento, ahogo, muerte a puñaladas...– operaciones que fueron realizadas una por una. No hay duda alguna de que toda una serie de gestos de ese tipo tiene en los pacientes un efecto más fuerte que –digamos– un único acto ritual negro.

Esas tres formas más importantes de intensificación de una mesa negra guardan en gran medida una correlación con el objetivo. Un *kutichina* no se lleva a cabo en el cementerio católico, sería impensable, tampoco al pie del altar de una iglesia. Y cuando incorporamos al enemigo a la mesa negra en una de las formas más directas –como animal o como figura humana fabricada–, entonces no preparamos ningún *kutichina*. Cuanto más avanza lo negro hacia el polo más negro, tanto más numerosos y variados se vuelven también los gestos rituales que simbólicamente alcanzan el objetivo. En el *kutichina* uno bien puede contentarse con una triple acción de "vuelta", por ejemplo fumar a la izquierda, rellenar un cuerno y rasgar un hilo torcido a la izquierda. Sin embargo, en la más negra de las mesas negras muy raramente se contenta uno con una muerte triple...

En la mesa blanca he puesto de relieve sus variantes –sobre todo también las diferencias regionales– y los límites de esa variación, llegando a los errores de una acción blanca. Las diferencias regionales son tan precisas que yo a primera vista me puedo dar cuenta de si una mesa blanca proviene de Chajaya, de Inca o de Amarete. Discutamos también ahora para la mesa negra las variaciones regionales, las diferencias entre comunidades, los límites y errores.

[26] Pero se menciona la forma de intensificación a través de la triple ejecución de la mesa negra, y tal vez se pueda ver la variedad aquí tratada como una sub-categoría de la misma.

Los límites y errores de la mesa negra son fáciles de tratar. Si la acción negra sobrepasa los límites de la curación simbólica, entonces ya no hay curación o mesa negra. La bebida de alcohol y orina que se supone que Nuri le administró a una enemiga[27], en ningún caso es necesariamente dañina para la salud, en sí es una bebida negra "simbólica". Lo que pasa es que se la suministra realmente. Cualquier forma de entrar en contacto real con el enemigo –sin la mediación del curandero negro–, darle algo de beber o de comer (aun cuando sólo sea dañino simbólicamente) no es una mesa negra. No tiene nada que ver con la curación que es una mesa negra (desde el punto de vista del paciente). Es un hecho negro desde el punto de vista del enemigo. Éste es el límite inconfundible; el límite que plantean todos los Kallawayas preguntados.

En la mesa negra hay claramente menos errores que en la blanca. ¿Qué podría estar "equivocado"? Supongamos que el médico no fuma su cigarrillo en la comisura izquierda. Entonces su acción de fumar tampoco tiene ningún efecto negro en el enemigo. En ese sentido es un gesto negro "equivocado": no tiene efecto. Pero tampoco "pasa" nada, nadie condena al médico por eso.

Lo único que le puede pasar a un médico –y es sobre todo aquí que están los potenciales errores de la mesa negra– es que lo negro se le pueda quedar pegado a él mismo o al paciente, o que la desgracia pensada para el enemigo recaiga sobre el propio curandero negro. Pero de esos peligros se cuidará a su vez el médico con la mesa gris (cf. Capítulo 5) y con los rituales blancos (cf. Capítulo 6). Él se protege mediante el "cierre del círculo".

[27] Cf. MUNDO ANKARI 3, Capítulo 2, Sección 4.2.

6. Lo blanco y lo negro: contexto social, estructura y visibilidad

Queda por discutir la cuestión de las diferencias regionales de la mesa negra. Esto conduce a un punto central de mi análisis: la relación entre la estructura de una curación, su visibilidad social y la praxis de curación "femenina" y "masculina".

Se puede entrar perfectamente en la cuestión de las diferencias entre comunidades a partir de los datos que tengo acumulados sobre mesas negras. He documentado mesas negras de curanderos y curanderas de:

Curva/Tilinhuaya
Chajaya/Kaalaya
Kaata/Upinhuaya
Inca/Huata Huata
Amarete/Chacabaya
Chari/Lunlaya
Charazani/Jatichulaya,

así como de otros dos lugares que quedan fuera de la región Kallawaya. En cada una de las comunidades Kallawayas enumeradas he conocido dos, tres, o más mesas negras. En seis de esos siete lugares conozco incluso curanderos y curanderas negros. Un análisis comparativo es perfectamente posible.

Pero el resultado es negativo. No he llegado a establecer ninguna diferencia entre comunidades en lo que se refiere a la forma de preparación de las mesas negras, lo mismo si intento analizarlas en el campo de la preparación ritual, de la acción ritual o del lenguaje ritual. Puede ser que para la gran variación de la mesa negra se necesite una base de datos todavía mucho más amplia que permita deducir finalmente algunas diferencias sistemáticas. Sin embargo tengo razones para suponer que tampoco un plus de material proporcionaría un plus en diferencias entre comunidades. Esto podría tener la misma razón que otro hallazgo para mí bastante sorprendente: la diferencia entre el curandero y la curandera.

Todas las mesas negras de médicos se parecen más entre sí que las dos mesas negras más similares realizadas por médicas mujeres. La curandera Donata sigue siendo para mí el ejemplo más sobresaliente de esa enorme variación negra. También en el campo de la mesa blanca he encontrado mayor variación entre las curanderas. ¿Por qué no hay diferencias entre las comunidades en el ámbito de lo negro, mientras que en el ámbito de la mesa blanca son tan acentuadas? ¿Por qué entre las curanderas hay una mayor variación en el accionar tanto blanco como negro?

En mi opinión, la razón de las diferencias anotadas entre mesa blanca y negra se encuentra preponderantemente en el contexto social de la curación, en su visibilidad social. El contexto social de la mesa blanca es "más público" en un doble sentido.

(1) La mesa blanca es una cosa buena, no es necesario ocultarla. Cierto que, como he mostrado, también se la protege con el velo de la noche y la circunspección, pero a fin de cuentas la mesa blanca es legítima y apreciada. Está a cubierto de los no iniciados, pero no se la tiene que llevar a cabo a escondidas[28]. Cuán a menudo llega sorpresivamente un huésped a las comunidades ampliamente dispersas. Un compadre, una comadre, o también un extraño que va al mercado o está de vuelta y que busca reposo nocturno en mitad del camino a pie de varios días. Por supuesto se le ofrece reposo nocturno. Y esa noche tiene lugar una mesa blanca, eso es completamente normal –no se trata precisamente de un extraño sospechoso–, y se incluye al visitante en el ritual. También yo he llegado ocasionalmente de esa manera a una mesa blanca; y también se me incluyó, siendo que al principio todavía era más bien desconocida en la región y apenas hablaba quechua.

Sin embargo, si a la llegada de un visitante –extraño o no– esa noche estuviera planificada una mesa negra, con toda seguridad el curandero negro o la curandera negra habría sido "redefinida" como otro u otra visitante casual, y esa noche no habría salido a luz ningún ingre-

[28] Esto vale al menos para la población originaria de la región Kallawaya. Los pocos mestizos se manejan también de manera mucho más defensiva con la mesa blanca, como si para su estatus fuera poco adecuado creer en esas cosas; pero muchos lo hacen.

diente negro. Eso lo he vivido también una vez. Una mesa blanca muy bien puede llevarse a cabo "públicamente" en el contexto de un grupo más o menos extenso. La mesa negra requiere evidentemente un grado de secreto incomparablemente mayor, se lleva a cabo en la oscuridad y en ningún caso es fácil la incorporación a la misma. En este (primer) sentido lo blanco es más bien "público", lo negro es oculto.

(2) El carácter público de la mesa blanca tiene todavía otro aspecto muy importante. En el primer ciclo MUNDO ANKARI, que se cierra con este volumen, he presentado en primer lugar sólo una parte de todo el ritualismo Kallawaya, a saber aquel ritualismo de curación que tiene que ver con las personas (que pretende curar personas) y que se lleva a cabo en el contexto de la familia. Pero el ritualismo Kallawaya conoce también una curación ritual para seres que no son humanos, para la vivienda, el patio, la chacra, el ganado, conoce la curación de piedras, caminos, fuentes y rayos, y conoce sobre todo los grandes rituales colectivos en el ciclo de la agricultura, en los que participa toda la comunidad (cf. e.s.).

Lo más abierto de todo el ritualismo Kallawaya son los grandes rituales anuales de una comunidad. Son siempre mesas blancas. No puede haber nadie en la región Kallawaya que no conozca la mesa blanca. Las curaciones colectivas blancas se llevan a cabo a la vista de todos. Pero ésa es también la condición para que se pueda constituir una formalidad y una tradición comunitaria. En cada comunidad hay un ritualista principal (*watapuricheq, t'aana*), asimismo hay ritualistas secundarios institucionalizados o ayudantes rituales (cf. sE). Si el ritualista principal muere o deja su cargo por razones de edad, entonces no lo sucede cualquiera, sino por lo general el ritualista secundario, quien posiblemente ya se estuvo moviendo durante dos décadas al lado del *watapuricheq* (R-61). Él continúa con la tradición. Si tuviera que buscar un "nuevo" ayudante ritual, que ya es *yachaj*, o sea ritualista, pero que por primera vez está en ese papel en un ritual colectivo, y si éste hiciera algo "nuevo", entonces –cosa que he observado varias veces– se lo reconduce suavemente a la línea de la tradición diciéndole por ejemplo *amajinachu!* (así no, pues).

Sin embargo en los rituales colectivos son exclusivamente varones

los que asumen los roles rituales visibles. Todos los entrevistados, curanderos o curanderas, consideran imposible que una mujer pueda ser *watapuricheq*. En Huatajata hay una curandera blanca especialmente reconocida que, hasta donde he podido apreciar, es muy respetada por todos. En un ritual colectivo (cf. R-38, R-47) se escucha mucho su palabra y ella la toma con frecuencia para dirigir y corregir; pero ritualista principal, *watapuricheq*, no podría ser.

Al principio pensé que las mujeres no juegan papel alguno en el ritual colectivo, fuera de las visibles funciones auxiliares como conseguir ingredientes y disponer requisitos, etc., para lo cual (por lo menos en Upinhuaya) también hay un papel ritual femenino definido (la mujer *kamani*) (R-16, R-52). Sin embargo el origen de esa (falsa) impresión era que la gran mayoría de los rituales colectivos conocen un elevado número de lugares rituales paralelos. Si una se encuentra en el escenario del acontecimiento central –allí donde actúa el *watapuricheq*–, entonces naturalmente se le escapan a una los escenarios secundarios. Entre tanto también los conozco. Y es en esos escenarios secundarios donde (en algunas comunidades) una mujer juega un papel preestablecido en el ritual colectivo, y no en funciones auxiliares sino como una ritualista independiente. Así por ejemplo en el ritual *Kallay* de Curva (R-34 hasta R-37) o en el *Kallay* de Upinhuaya (R-42, R-52) son exclusivamente mujeres las que abastecen ciertos lugres sagrados con ofrendas. Con ellas me he dirigido a esos escenarios secundarios. Nuestra acción ritual (tres mujeres) se desenvolvió en la soledad de una lejana cumbre de montaña, o muy lejos de la comunidad, bien abajo en el valle junto a un *cabildo*, o a escondidas debajo de un árbol exuberante: definitivamente ningún lugar público. Por tanto, cuando la mujer actúa independientemente[29] en el ritualismo blanco, lo normal es que no se la vea. Su acción no es considerada ni vista colectivamente. Puede practicar perfectamente variantes individuales, nadie le dice *amajinachu* (así no, pues). Eso no quiere decir que en el ritual blanco las mujeres sobrepasen límites y cometan errores a la ligera –nunca he

[29] No quisiera incluir aquí los gestos simples de la preparación de ofrendas femeninas que tienen lugar en los rituales colectivos dentro del círculo de las mujeres, cf. al respecto e.s.

visto nada parecido– pero sí que actúan con bastante más de variación.

A eso se suma además otro aspecto: la profesionalidad. El curandero blanco Kallawaya es a menudo también un curandero "profesional". Eso quiere decir que él se gana dinero con viajes de curación que pueden ser de varias semanas. Este rol está institucionalizado. Otra cosa es con la curandera. La mujer opera en la vivienda y en el patio y cuando cura lo hace también en el contexto de la vivienda y del patio. También la curandera recorre otras comunidades, es cierto, y cura en las viviendas de otra comunidad, pero no conozco ninguna mujer que salga por varias semanas en viajes de curación, aun cuando su estatus familiar lo permitiera.

En los viajes de curación los médicos Kallawayas van casi siempre de dos en dos, aunque sólo sea para protección propia; o son dos Kallawayas experimentados, que se juntan, o bien un Kallawaya experimentado y su aprendiz. Viajar juntos es la forma de enseñanza de los curanderos Kallawayas.

Esa "profesionalización" supone siempre también formalización. Éste es el marco que obliga al curandero Kallawaya. No hay un marco equivalente en el caso de la mujer como curandera. Y esto significa que tanto en la mesa blanca del ritual colectivo como también en la mesa blanca en el contexto de la familia (en viajes de curación, con su compañero Kallawaya) las condiciones para el varón como curandero son más públicas.

¿Cómo se pone esto de manifiesto en la mesa negra? Para empezar la mesa negra no tiene de ninguna manera el carácter público de un ritual colectivo. Una y otra vez he preguntado si pueden existir mesas negras colectivas o si alguna vez las ha habido. Sólo mi primer maestro, Don Ramón Álvarez, mencionó un caso así. Pero para nada se trataba –como se desprende de toda la descripción– de una mesa negra "en contra", sino de una mesa gris de carácter colectivo: una curación de purificación para alejar de desgracia. E incluso eso parece ser, en todo caso hoy en día, algo sumamente raro en el plano colectivo. Ese carácter público y la acción a la vista de todos están fuera de los márgenes de una mesa negra. En la acción negra no existen los límites que establece la actuación pública, y tampoco hay una formalización

por medio del *amajinachu*. Así tampoco se pueden conformar diferencias regionales, y –en el marco actual del simbolismo negro Kallawaya– quedan todas las puertas abiertas para la variación.

El varón, en cuanto curandero Kallawaya itinerante, actúa, como ya dije, de manera más pública que la mujer como curandera, ya sea a través de su formación institucionalizada o a través del viaje en compañía. Y esto vale también para la mesa negra. Esto podría explicar por qué el curandero negro se mantiene dentro de ciertos límites y derroteros, más que la curandera negra, y por qué se encuentra una mayor similitud entre las preparaciones de curanderos negros que entre las de curanderas negras.

Así se desprende que el trato con divinidades (Pachamama, dueños de los cerros sagrados – mesa blanca) es más formal que el trato con el odiado enemigo (mesa negra), y que a la mujer, como curandera blanca en el trato con divinidades y como curandera negra en el trato con enemigos, se le permiten mayores márgenes de acción que al varón.

7. Mesa negra, ética, cognición

En este capítulo he emprendido un análisis estructural de la mesa negra para poder definir, en medio de toda la variedad de formas que presenta la mesa negra, algo así como un "núcleo negro", de la misma manera que antes puse también de relieve lo que es el núcleo gris (cf. MUNDO ANKARI Volumen 1) y el núcleo blanco (cf. MUNDO ANKARI Volumen 2) en el ritualismo curativo Kallawaya.

El núcleo de la mesa negra es la *realización mágica, aquí y ahora*, del ritual negro, un conjuro y una contención del poder del enemigo. Para eso ella cuenta con una gran variedad –muy superior a la de la mesa blanca– de ingredientes, preparaciones y acciones rituales, todo ello acompañado de una oración machacona que consiste en fragmentos de versos mágicos y un sinfín de variados deseos malignos. En la mesa negra el médico Kallawaya no actúa como mediador con instancias superiores a las que corresponde todo el poder, en la mesa negra

es el médico mismo el que ejerce poder. Y ese poder es negro, y llega hasta la intención de impedir, herir, dañar e incluso dar muerte al enemigo (en el supuesto de que no estén operando poderes contrarios, cf. infra).

¿Cómo puede ser –cabría preguntar– que el médico Kallawaya suba un día (digamos un jueves, un día propicio, un día para mesas blancas) a la sagrada montaña del Esqani para preparar allá una gran mesa blanca y presentar ofrendas y oraciones a todas las instancias de invocación del Mundo de Arriba, del Mundo Terrestre y del Mundo Oscuro, y al día siguiente (un viernes, un día maligno, un día para mesas negras) cerrar tal vez un ciclo negro de tres curaciones con la más negra de todas las mesas negras y acaso matar de varias maneras al enemigo, representado por ejemplo en una figura que lo imita? ¿Cómo se puede juntar una cosa con otra? No cabe duda de que en el ejercicio de su profesión el médico Kallawaya se deja guiar por una ética precisa y por una serie de valores (RÖSING 1990d). ¿Cómo puede entonces situar la acción negra en ese sistema de valores?

Esa pregunta en ningún caso es sólo un problema mío. Hay muchos indicios de que también el médico Kallawaya y los pacientes experimentan una tensión de tipo ético:

(1) No resulta nada fácil –y éste es el indicio más claro– convencer a un médico o a una médica Kallawaya de que celebre una mesa negra. Un originario puede tener en cualquier momento una mesa blanca. Se va donde un médico, se le lleva un poco de coca y tal vez un par de cigarrillos, se expresa el deseo, y se acuerda un día para la curación.

No pasa lo mismo con una mesa negra. Si un médico no conoce al cliente, en primer lugar le va a recalcar con toda insistencia que él no entiende nada de mesas negras, que nunca se mezclaría en esas cosas, que los dueños de los lugares sagrados, los *lugarniyoqkuna,* se enojarían con él, que también el *cabildo* de su casa lo podía castigar, y que perdería su poder blanco; no, él no sabe nada, absolutamente nada de esas cosas, y nunca en su vida se mezclaría en ese tipo de cosas... El secreto está herméticamente cerrado.

Es cierto que hay médicos Kallawayas que realmente no entienden nada de la mesa negra y nunca han pisado esos ámbitos del espectro

de curación Kallawaya, ni siquiera el *kutichina* más suave. Pero esas aseveraciones de no saber nada, no significan nada acerca de lo que uno realmente sabe.

En mis conversaciones con médicos Kallawayas –especialmente en las conversaciones generales y orientadoras de los primeros años– se puede citar muchas pruebas de ello. Cuando se les pregunta acerca de la mesa negra, no saben absolutamente nada (cf. MUNDO ANKARI 3, Capítulo 2). A varios de los médicos que me aseguraban eso, los he visto más tarde preparar cosas muy negras.

También he vivido el caso de un curandero negro bastante especial e imperturbable (que no se asusta de las mesas negras más extremas) en una dudosa situación testimonial (¡también yo estaba sentada ahí, era el primer año de mi permanencia en la región Kallawaya!), donde él cambió la definición del deseo evidentemente negro de un paciente para concretarlo en una mesa blanca totalmente piadosa, en la que pidió que la pobre alma del enemigo pudiera encontrar el camino del bien, que pudiera agradar al Señor y que el paciente, con la bondad que esperaba de él, perdonara al enemigo, y que no fuera a olvidar que su alma también contiene cosas negras... Qué lindo, podríamos decir. Pero la curación no era auténtica. Así lo sentía yo. Y así lo dijeron después dos acompañantes de la acción. Y el paciente estaba enojado. Nunca más volví a encontrarme con esa forma de trato "cristiano" con el enemigo.

(2) Los pacientes son también muy cuidadosos a la hora de tramar una mesa negra. No es que vayan donde un médico y se quejen de su sufrimiento y sin más rodeos expresen su deseo de una mesa negra. En caso de que el médico –una vez que ha escuchado el sufrimiento del paciente, causado por un enemigo– opine: "Entonces empecemos por hacerte una mesa blanca", seguro que esto siempre se acepta. Cuando más adelante mejora el conocimiento mutuo, tal vez pueda darse también una mesa negra. He visto en algunos casos que el paciente expuso sus preocupaciones negras y expresó el deseo de una mesa blanca, y entonces el médico sopesó con mucho cuidado lo que en este caso realmente se deseaba, hasta que cautelosamente se llegó a una decisión negociada: lo que aquí se desea es algo negro.

(3) La importancia que se le da al momento de una mesa blanca después de un ciclo negro –a saber, lo más pronto posible– es por supuesto otro indicio de que aquí el Kallawaya está sintiendo una tensión ética. Esto muestra no solamente el miedo al peligro que entraña la acción negra, el peligro mágico para el mismo Kallawaya y también para su cliente (lo negro se les podría quedar pegado o recaer sobre ellos mismos); y es que en ese caso podría bastar una costosa y detallada mesa gris. No, todavía se echa mano de una mesa blanca. No basta purificarse con la mesa gris, también se tiene que volver a entrar, en sentido figurado, en una situación de "pureza", y eso es lo que ocurre en una mesa blanca. Mientras normalmente la mesa blanca no es una curación aguda que deba llevarse a cabo el día "bueno" más próximo, después de un ciclo negro se sitúa con énfasis una mesa blanca en el día bueno más próximo posible. En un caso así el curandero o la curandera casi siempre insiste expresamente en que se la realice al día siguiente. Por eso lo normal es que tampoco se quiera una mesa negra en viernes, porque el sábado no es tan buen día para mesas blancas como el miércoles (por tanto mejor la mesa negra en martes, y luego el miércoles la blanca, como por ejemplo en Cc-93/94, Cc-124/125). Una mesa blanca después de un ciclo negro es –a diferencia de otras mesas blancas– aguda y rápida.

(4) Las oraciones de mesas negras contienen también indicios de una tensión ética, cosa que he hecho notar repetidamente (cf. Capítulos 2 y 3). ¿Por qué el curandero negro se siente en la obligación de dirigirse a las instancias de invocación blancas y asegurarles que no está haciendo brujería "así nomás" sino exclusivamente porque el enemigo ha hecho lo malo? ¿Y por qué sin embargo –a pesar de que siente que tiene razón– le pide licencia a las montañas sagradas, a los lugares sagrados y a los santos de la Iglesia católica para poder hacer cosas negras? ¿Por qué –pese a que tiene una "justificación" para ponerle límites al enemigo y pese a su solicitud de licencia– después encima pide perdón?

Estas referencias –sobre todo el gran aparato defensivo que rodea a la mesa negra– muestran con suficiente claridad que –más allá del peligro que perciben acecha al propio curandero o a los clientes de la

mesa negra (peligro de que haya habladurías o peligro de la acción negra)– se siente una tensión ética.

¿Y cómo maneja eso un Kallawaya: hoy una gran mesa blanca en la sagrada montaña del Esqani y mañana un ritual negro de muerte simbólica del enemigo, sin contar con que tal vez pasado mañana vuelva a trepar al Esqani para una mesa blanca y pida perdón a los *lugarniyoqkuna*, tal como hizo Faustino junto a la roca del rayo?

Sólo una vez he planteado esa pregunta, a un médico Kallawaya con el que tenía confianza, nos conocíamos de tiempo atrás y estábamos realizando una larga caminata. Sin embargo se enojó un poco por mi pregunta. Su respuesta fue: "Yo soy médico. Viene un paciente con un absceso. Da asco. ¿A causa de eso no lo debo curar? Él es mi paciente. Yo estoy para eso, para ayudar a mis pacientes. No puedo ayudar a todo el mundo. No soy el padre Víctor". He preferido no seguir preguntando (el Padre Víctor era en ese entonces el sacerdote católico de la región).

Por lo demás esa pregunta –que muy fácilmente puede malentenderse como moralizante– no la he planteado de manera directa. Pero me ha acompañado siempre. Pero de todo lo que he observado y aprendido en la región Kallawaya creo haber encontrado también algunas respuestas; respuestas provisionales que sólo planteo para la discusión. Pienso que hay modelos cognitivos que están a disposición del médico Kallawaya, de la médica y del paciente de una mesa negra, modelos que trascienden nuestra ética y moral y que sitúan la cuestión ética en un campo más amplio.

Se sobreentiende que nuestra ética se basa en nuestras estructuras cognitivas y sociales occidentales y están marcadas por ellas. De la misma manera se sobreentiende que la ética andina se basa en las estructuras cognitivas y sociales andinas y está marcada por ellas.

7.1 El kuti *y el principio andino de la reciprocidad de las relaciones sociales*

Las percepciones sociales andinas se encuentran marcadas por un valor muy importante, el valor de la reciprocidad en el recibir y en el dar. Esto marca todos los ámbitos de la vida, las relaciones económicas, las relaciones familiares y también las relaciones de las personas respecto de sus dioses (ALBERTI Y MAYER 1974; FIORAVANTI-MOLINIE 1973; HARMAN 1987; NÚÑEZ DEL PRADO BÉJAR 1972; SCHAEDEL 1988; TEMPLE 1989). Si nosotros les damos (ofrendas) entonces recibimos de ellos (bienes), si recibimos de ellos (bienes), nosotros debemos darles algo (ofrendas).

Concepto religiosos como "gracia" (yo recibo sin dar) y la "voluntad de Dios es inconmensurable" (yo siempre he rezado, cumplido todos los mandamientos, he ido siempre a la misa... y a pesar de eso ha muerto ya mi sexto hijo, ♀E-2) son difíciles de entender para el hombre andino en el contexto de una reciprocidad vivida en todas las relaciones sociales. También un Jesús que siempre exige sacrificios y no está dispuesto alguna vez a dar: hay una historia de un médico (T-199) que allí en la región se había afiliado a una secta evangélica de las que exigen dejar de lado todas las formas de vida rituales (mascar coca, ofrecer al *cabildo* de la casa, preparar mesas blancas). El médico se dejó convencer por los conceptos religiosos de la secta. Dejó de masticar coca y se olvidó de su *cabildo* (con lo que se aisló de la comunidad) y naturalmente abandonó también su profesión de curandero, ya que un curandero Kallawaya sin coca no puede ser ...

Pero no se produjo ninguna prosperidad. Nada de eso. El ganado se le murió. Sus hijos se enfermaron uno tras otro. Hubo conflictos en la comunidad. Sus campos no producían.

Y él regresó arrepentido a sus viejas religiones: a la fe andina y al seno de la Iglesia católica, que inteligentemente no conoce ningún Jesús que prohíba masticar coca ni presentar ofrendas al *cabildo*. Mientras que el otro Jesús, el Jesús de la secta, exigía tantos sacrificios y no mostraba ninguna señal de reciprocidad. La voluntad del señor era demasiado inconmensurable.

El principio de la reciprocidad no se detiene repentinamente ante las relaciones de la persona con las fuerzas del Mundo Oscuro. En el pensamiento religioso de los Kallawayas apenas existe una figura que sea simple y exclusivamente malvada, y a la que no se pueda también apaciguar por medio de ofrendas. Incluso el llamado diablo actúa, como se ha mencionado, según el principio de la reciprocidad: si se le da algo –se le ofrece sacrificios al tío, el señor de los tesoros de oro y plata del Mundo de Abajo–, entonces él envía también bienestar.

Hasta cierto grado el principio de reciprocidad vale también en el ámbito de las relaciones sociales negativas y cargadas de conflictos. Pero la reciprocidad no es el más alto ni tampoco el único valor de la sociedad andina. No rige la ética general del "te hago a ti lo que tú me haces a mí". La integridad de la vida y la propiedad del otro es un valor mucho más alto, por eso no se puede responder a la violencia con la violencia, ni al robo con el robo.

Pero en la ética cotidiana –más allá de esa ética grande de la integridad de la vida y la propiedad, que como valor de mayor nivel controla el valor de menor nivel que es la reciprocidad– ahí el pensamiento en reciprocidad juega perfectamente su papel, también en las relaciones sociales negativas. En todo caso allá tiene muy poco sentido la exigencia neotestamentaria "si te golpean en una mejilla ofrece la otra". Y es que en el nivel de las bofetadas no hay un valor superior que pueda controlar el valor y el principio tradicional de la reciprocidad.

Y esta es la razón por la que no se ve el *kutichina,* la forma "más suave" de la mesa negra, como algo anti-ético. Por lo menos no tengo ningún indicio de que así sea. El *kutichina*, que como he expuesto no se lleva a cabo en casos de enemistad grave ni en el ámbito de los delitos de enemigo, sino sólo para conflictos interpersonales de tipo cotidiano (habladurías, celos, acciones inspiradas por la envidia), le devuelve al enemigo lo que él le ha hecho a uno*: paymankama kutichun* (que recaiga sobre él): este es el principio del *kutichina*. En la estructura axiológica de los Andes esto no es malo. Lo que ocurre en el *kutichina* no es otra cosa que justicia. El enemigo ha hablado mal de mí; yo, el paciente, me siento desgraciado, y ahora le tiene que ir igual al enemigo. Entonces la cosa está otra vez en equilibrio. Eso es reciprocidad.

Sin embargo, si el *kutichina* transcurre bajo las mismas reglas del secreto y está rodeado del mismo aparato defensivo que la más negra de las mesas negras, ello se debe solamente a que los días adecuados para el *kutichina* –los martes o viernes– pueden ser objeto de sospechas mucho más negras.

7.2 Fuerzas contrarias y multicausalidad, ética y cognición

"Es horrible. Es cruel. Es antí-ético. ¡Me siento profundamente afectado por lo que le ocurre al enemigo, a la víctima!" Eso me escribió un colega psicoterapeuta acerca de las mesas negras de MUNDO ANKARI 3. "¿Cree usted en el efecto de la curación mágica?", le pregunté de vuelta. "Naturalmente que no", opinó él (pues se trata de una persona ilustrada).

El "enemigo" contra el que se dirige una mesa negra se convierte en primera instancia en "víctima" (le sobreviene la desgracia, se enferma, muere; todo eso le desea el curandero negro en su oración y en la acción mágica) cuando la acción mágica tiene efecto (o también cuando el enemigo lo experimenta y piensa que podría tener efecto).

¿Qué pasa con el efecto mágico? ¿Y con la creencia de que el mismo puede darse, ya sea allá o en la cultura occidental?

En la cultura occidental hay algunas escuelas de psicoterapia que parten del supuesto de que para trabajar a fondo los sentimientos negros y superarlos es muy útil una manifestación activa de los sentimientos en el contexto de un ambiente psicoterapéutico (un ambiente cerrado, sin otros testigos que no sean el terapeuta y el paciente), como podría ser por ejemplo la psicoterapia gestáltica (PERLS 1974, 1980; PERLS, HEFFERLINE y GOODMAN 1979). Un ejemplo: un paciente se encuentra en un conflicto tremendo con una colega de la misma empresa. Éste desprestigia al paciente, le reconcome, le achaca errores, le hace difícil la vida. "Díselo pues a él, aquí, ahora, enfréntalo", le decimos, "está sentado aquí al frente en la silla vacía, dile pues lo que piensas de él...", así le exige el psicoterapeuta al paciente. El paciente no logra decir nada. "Enséñale de una vez", propone el

psicoterapeuta, "aquí hay un almohadón, dale golpes, muéstrale..." El paciente reprimido coloca la mano derecha sobre el almohadón con un poco más de fuerza, como si hubiera querido golpear un poco, pero no deja de refrenarse. "Inténtalo otra vez", dice el psicoterapeuta, y poco a poco el paciente tal vez hace caso, y golpea el almohadón con ambos puños gritando: "¡Tú, mierda!" (y menciona el nombre de su "enemigo") y golpea y golpea, hasta que se detiene extenuado. No es raro que ese tipo de intervenciones terapéuticas tenga un efecto catártico. Y después se puede conversar sobre el conflicto de manera más tranquila y relajada. Cualquier psicoterapeuta gestáltico conoce escenas de ese tipo.

A ningún psicoterapeuta le enoja la ética de una intervención así en términos de curación simbólica, a ningún paciente, a ninguna sociedad, tampoco al colega psicoterapeuta anteriormente citado, quien por lo demás es psicoterapeuta gestáltico. ¿Por qué nadie se espanta? Porque nosotros partimos del hecho de que con seguridad ese enemigo no sufrirá ninguna herida, ni los moretones resultantes de la golpiza propinada al almohadón.

En cambio en la curación Kallawaya ¿el enemigo se vuelve víctima? ¿Padece heridas y moretones por eso? Resulta sorprendente la divergencia cuando un psicoterapeuta occidental evidentemente no cree que haya magia en los espacios de su propia praxis, pero sí en la del médico Kallawaya –el otro, el extraño– (pues de lo contrario no tendría por qué preocuparse por la "víctima" de la mesa negra Kallawaya). Dejemos a un lado esa contradicción y preguntémonos por la creencia en el efecto de la mesa negra allá.

Muchas personas de la región Kallawaya están convencidas de que la mesa negra tiene efecto sobre el enemigo. Respecto de esa creencia he presentado también algunas pruebas en MUNDO ANKARI 3. Por eso la mesa negra produce temor. También se asocia a menudo la mesa negra con la muerte. Y no es raro que (también) se explique una muerte por la mesa negra. En MUNDO ANKARI 1 he mostrado cómo precisamente una muerte repentina e inesperada siempre levanta la pregunta de si no habría habido de por medio una mesa negra. También hay algunos médicos que con toda convicción pretenden haber causado

tal o cual muerte con la fuerza de su acción negra (cf. Capítulo 5, Sección 4.3). Tal "convicción" confirma su poder de manera muy directa. Y es que la mesa negra es un poder propio muy directo (cf. supra). Pero ese tipo de muertes causadas por brujería se ubican siempre en un pasado remoto. No se menciona nombres... En la actualidad es evidente que el enemigo contra el que se hace una mesa negra no muere tan rápido. En todo caso los enemigos de las mesas negras más negras que he documentado andan todavía todos entre nosotros. ¿Cómo es eso? ¿Qué dicen al respecto los curanderos negros, qué dicen los solicitantes de brujería? ¿Y qué dice el enemigo, caso de que haya podido experimentar la acción negra contra su persona?

Después de la primera curación muy negra estaba yo en cierta medida desolada por el suceso nocturno, y al día siguiente le pregunté al médico, Dios mío, qué le ha pasado ahora al pobre enemigo. –"Nada" dijo él sencillamente (después de haber rezado toda la noche ¡*wañuchun, wañuchun*– que se muera, que se muera!), "ya él se cuidará".

Nuestro pensamiento cotidiano occidental tiende a la linealidad, a la mono-causalidad: cuando un hombre ha muerto por tuberculosis, no ha podido morir a causa de la mesa negra de ayer, a causa de la pérdida del ánimo que sufrió hace 17 años, ni tampoco por otras 12 causas. Ese tipo de pensamiento nos resulta bien extraño.

En cambio el pensamiento cotidiano andino es siempre multicausal. Preparamos el gran "ritual para llamar la lluvia" (cf. el siguiente volumen de MUNDO ANKARI), pero la lluvia no llega. Para ese hecho los médicos y las personas de la región tienen muchas explicaciones razonables. Si no ocurre el efecto pretendido por un ritual no quiere decir que el ritual no sea efectivo, eso sería pensamiento mono-causal y lineal. En cambio en el pensamiento andino el mundo está lleno de efectos entrecruzados e inescrutables. ¡Por supuesto que la mesa negra tiene efecto sobre el enemigo! Pero a fin de cuentas también hay otros médicos que preparan rituales negros y blancos. Por ejemplo una mesa negra contra el poder del curandero negro, y es por lo que su acción puede no tener ningún efecto; o una mesa blanca para el enemigo, de manera que éste se encuentra protegido. O bien preparan mesas grises que nos devuelven la brujería que le hemos enviado al enemigo,

brujería que a su vez no llega a nosotros porque a fin de cuentas también nosotros hacemos mesas grises para protegernos de esa posibilidad. O simplemente los seres del Mundo de Arriba y del Mundo Terrestre no quieren *–mana munankumanchu–* (que eso ocurra)[30]. O el enemigo ha sepultado un amuleto protector delante de la puerta, el cual rechaza la brujería que asimismo había sido sepultada delante de su puerta. O justamente esa noche para protegerse el enemigo ha estado fumando cigarrillos sin parar en la comisura izquierda... Hay incontables posibilidades de que el efecto negro haya sido anulado. Se le fabrica al enemigo con alambre y lana, se le empaqueta en una camilla con ingredientes negros, se le sepulta en un féretro de cartón; todo eso ocurre. Pero al paciente jamás se le ocurriría quejarse al médico de que el enemigo no haya muerto... Por todo lo que he podido observar, tampoco un "enemigo" que se ha enterado de un ritual negro contra su persona espera que le toque morir en ese momento. Inmediatamente hará algo para romper el efecto. De esta manera el médico, el paciente y el "enemigo" están unidos tanto en la creencia acerca del efecto de la mesa negra como en el conocimiento acerca de una variedad de efectos contrarios y poderes contrarios. Pero lo que siempre ocurre del lado del paciente, cuando la mesa negra era una "curación", es la descarga, la catarsis y una nueva esperanza (de que se le quite poder a la fuente de sufrimiento). Sabemos que la catarsis y la esperanza son saludables[31]. Y el odio y la agresión –exteriorizadas simbólicamente– ya no se exteriorizan de la misma manera en la realidad social.

Más allá de estas reflexiones queda un problema ético, en todo caso para las más negras de las mesas negras y creo que también para el curandero negro y para los clientes. Precisamente por eso no se puede tratar ni se puede comprender la más negra de las mesas negras sin el "cierre del círculo". A la mesa negra le sigue el ritual gris de purificación. Y por medio de la purificación, y más allá de ella, uno vuelve,

[30] Así reza una respuesta común a la pregunta de por qué después de la realización del "ritual para llamar la lluvia" sin embargo no llueve (cf. MUNDO ANKARI 5).

[31] Cf. la discusión y la literatura citada en MUNDO ANKARI 3, Capítulo 7.

gracias a la mesa blanca, a un estado de pureza, junto con las fuerzas del Mundo de Arriba, del Mundo Terrestre y del Mundo Oscuro. Cualquier consideración aislada de la mesa negra, desconectada del contexto global del pensamiento andino y de las relaciones sociales andinas, y desconectada de todo el rico espectro del ritualismo de curación, con toda seguridad tampoco le hará justicia en el nivel ético.

Pero sobre todo no se puede considerar en absoluto la ético de lo negro separado del significado de la mesa blanca y su inclusión en la religión y cosmología andina. La mesa blanca es en el más amplio sentido de la palabra "saludable", es decir que crea salud y aporta curación. Las instancias blancas de invocación, los númenes de la religión andina, las fuerzas del Mundo de Arriba, del Mundo Terrestre y del Mundo Oscuro tienen el más amplio poder, pueden castigar a quien tiene deudas con ellas y pueden operar cosas buenas, todas las cosas buenas que se les pide con dones. Quien una y otra vez se hace preparar mesas blancas –¡y cuán a menudo se prepara mesas blancas en ocasiones que no son graves!– está completamente protegido.

Por supuesto que aquí vale también la multicausalidad. Yo puedo haber presentado montones de ofrendas al *cabildo* de mi casa, y sin embargo cae el rayo en mi casa, muere mi hijo, y mi ganado se enferma. ¿Por qué? Porque la deuda sacrificial no necesariamente tiene que ser "mía", porque la deuda sacrificial recorre caminos entrecruzados (la deuda sacrificial del medio hermano de mi madrastra puede recaer sobre mí) y porque puede estar incubándose durante generaciones y luego irrumpir algún día. También hay interminables lugares que son habitados por seres espirituales, ¿no puede ser que alguna vez se deje de lado uno de esos "habitáculos", pasando junto a ellos sin darse cuenta?

Pero también a todas esas fuerzas contrarias que dificultan una igualación de la deuda sacrificial el ritual blanco les contrapone su poder, y parte de su poder es anticipar esas posibilidades. En las oraciones blancas (cf. MUNDO ANKARI 2) aparece por ejemplo a menudo la fórmula *yuyasqa, mana yuyasqa lugarniyoqkuna* (recordados y no recordados habitantes de los lugares sagrados). Significa que se aborda de manera profiláctica el posible olvido de un ser espiritual. No

pocos rituales de curación (por ejemplo, C-132, C-137, C-163, C-176) y sobre todo también muchos rituales colectivos (cf. e.s.) prevén también una preparación ritual blanca que se llama *faltanman* ("para el caso de que falte algo en algún lugar"). De esa manera se toman perfectamente medidas preventivas contra las fuerzas adversas a la mesa blanca. Pero si una persona está libre de la deuda sacrificial delante de todos los dioses y espíritus, entonces no le puede pasar gran cosa. La protección más amplia contra lo negro es realizar acciones blancas, es decir consumar la acción ritual que exigen la religión y la cosmología andinas. La creencia activa en los dueños y habitantes de los lugares sagrados es el contrapeso más fuerte contra cualquier actuación de personas de mala voluntad. La eficacia de los dioses es incomparablemente más fuerte que el que hacer negro de una noche de martes.

CAPÍTULO 8

El efecto curativo de los rituales de curación Kallawayas. Un resumen

1. Resumen del presente volumen 440

2. Contexto y sentido: observaciones sobre los efectos curativos de los rituales de curación Kallawayas 442

1. Resumen del presente volumen

Habiendo tratado en los volúmenes anteriores de MUNDO ANKARI la mesa gris, la mesa blanca y la mesa negra "suave", tal como las practican los médicos Kallawayas de los Andes de Bolivia, el punto de partida del presente volumen es el factor más negro dentro del ritual negro que el médico Kallawaya –desde luego no a la ligera– puede realizar. El paciente o el cliente que solicita un ritual de este tipo está bajo una presión de sufrimiento muy grande, se encuentra desesperado, está enojado y sin esperanza frente a los conflictos que lo rodean o a las represalias que el enemigo ejerce sobre él. El médico Kallawaya "cura" ese sufrimiento causado por el enemigo por la vía de quitarle fuerza a éste. Ese debilitamiento al que aspira el más negro de los rituales negros Kallawayas consiste en la destrucción y muerte simbólica del enemigo, que se lleva a cabo también mediante símbolos. El ejercicio ritual de este ritual de curación aparece violento y drástico: al enemigo se le mata "sustitutivamente" de muchas maneras, ya sea en la forma de un animal (oruga, grillo, sapo, lagartija, etc.), ya sea en forma de figuras humanas de alambre y lana, de flores, nylon y basura. Los pacientes y los acompañantes de la curación se involucran intensamente en el dramático proceso de esos rituales de curación profundamente negros; el curso de la acción va acompañado de oraciones negras machaconas. Estos rituales de curación –curaciones para el paciente en su necesidad espiritual– tienen efectos catárticos, el paciente encuentra un poco más de seguridad, un poco más de esperanza, un poco más de coraje (Capítulos 2 y 3).

Lo que pasa es que estas curaciones Kallawayas extremadamente negras son en gran medida peligrosas, tanto para el médico Kallawaya mismo como para los pacientes y todos los acompañantes de la curación. La desgracia que se ha pensado para el enemigo puede quedársele pegada al curandero negro, puede "volverse" contra él, también el enemigo y su curandero negro pueden "devolver" activamente ese mal... Sólo se puede conjurar este peligro a través de costosos rituales de curación grises, rituales cuya finalidad es la purificación, el alejamiento de la desgracia, el "fuera", el "de vuelta" (Capítulo 4), con

ayuda de "autocuraciones" grises o mediante la protección profiláctica del amuleto (Capítulo 5).

Sin embargo el ciclo ritual que desencadena un ritual negro de ese tipo no se cierra con una limpieza gris. El mismo exige un regreso al ritual de curación blanco. Hay elementos rituales blancos que infiltran de muchas maneras el ritual negro –en parte con "buena" intención, en parte con una intención "cínica"–, pero el ciclo no se completa si no es con el "cierre del círculo", con la consumación de rituales negros y grises en un ritual de curación blanco (Capítulo 6).

Una vez que de esa manera se ha tratado también el polo más extremo del espectro de la mesa negra Kallawaya, y una vez que el ciclo que desencadena esa mesa negra extrema ha regresado a lo blanco con el "cierre del círculo", he creado con ayuda documental las condiciones para someter primero la mesa negra –tanto en su forma suave (MUNDO ANKARI 3) como en su forma extrema (cf. Capítulos 2 y 3 de este volumen)– a un análisis sistemático, y en segundo lugar situar comparativamente lo negro y lo blanco uno junto a otro.

Cierto que, como lo muestra este análisis estructural de la mesa negra, la mesa negra y la mesa blanca Kallawayas, a pesar de sus objetivos diferentes, tienen también muchas analogías –elementos rituales blancos con sufijo negro–, pero son muy distintas las vías de eficacia que se ha presentado, las maneras en que se pretende alcanzar los objetivos de esas curaciones, y por tanto también el papel que juegan el curandero y el "lugar" en que se localiza el poder operativo. El lugar del poder, para la consecución de los objetivos blancos, está en los dioses, el curandero es sólo un intermediario; sus preparaciones de ofrendas, la mesa, son medios, son dones para los dioses, para obtener algo de ellos. En la mesa negra el poder está en el propio curandero, el efecto está en la realización mágica del aquí y el ahora; la preparación de la *mesa* no es ningún medio, sino que es ella misma una figura operativa.

Junto a esa diferencia central entre lo negro y lo blanco he subrayado además otra serie de diferencias. Una de las más importantes es claramente la variación y variabilidad claramente superior de la mesa negra (especialmente entre las mesas negras de las curanderas);

esa variedad está tan marcada que no se puede establecer tradiciones comunitarias diferentes. Esta diferencia entre mesa negra y blanca se basa en una diferencia de visibilidad en el contexto social. La mesa blanca es en muchos sentidos "más abierta" que la negra, y el contexto público más importante es el ritual colectivo (cf. e.s.) en el que participa una comunidad entera, es decir los rituales colectivos con mesas blancas; no existen mesas negras colectivas y públicas.

Una mesa negra colectiva pública es difícil de concebir porque la realización de una mesa negra significa una tensión ética para todos los participantes, el médico Kallawaya, el paciente, los acompañantes de la curación y los que saben de ella. Las señales de esa tensión ética llegan hasta el contenido de las oraciones negras. He hablado conscientemente de una "tensión" ética, no de un "problema" ético; he mostrado cómo se "resuelve" la tensión ética de manera que no acabe convirtiéndose en problema. Esto requería una mirada a la estructura de valores de la sociedad andina (reciprocidad) y a la lógica del pensamiento andino (multicausalidad) y sobre todo a la religión andina: el poder blanco de los dioses supera cualquier poder humano negro (Capítulo 7).

Con eso queda cerrado el primer ciclo ANKARI. En la sección siguiente, a partir de una mirada retrospectiva a ese primer ciclo ANKARI, quisiera volver a entrar brevemente en los factores operativos de esas formas de curación ritual tan ricas y diferenciadas. Al final de este capítulo ofrezco, para terminar, una breve perspectiva de los siguientes estudios ANKARI.

2. Contexto y sentido: observaciones sobre los efectos curativos de los rituales de curación Kallawayas

En los anteriores volúmenes de MUNDO ANKARI ya me he referido en diferentes lugares a las percepciones de salud y enfermedad que subyacen a los rituales de curación Kallawaya, a los conceptos centrales de deuda sacrificial, desgracia y pérdida del ánimo. También he

esbozado en los volúmenes precedentes algunos elementos de lo que sería una teoría de la curación simbólica, y he tratado el valor curativo catártico que también tiene la mesa negra. En el presente contexto no quisiera tratar una vez más esas dos problemáticas por separado y profundizar en ellas –los conceptos de enfermedad y la teoría de la curación–, pese a que en este campo todavía hay sin duda mucho que trabajar. Pero en este momento sí quisiera añadir –dado que con este volumen queda documentado el espectro del ritualismo de curación Kallawaya hasta el "cierre del círculo"– algunas observaciones generales sobre el estado de la curación y el valor de la curación ritual Kallawaya, observaciones que no pretenden clarificar los conceptos de los Kallawayas, sino mostrar cómo en Occidente podemos comprender su eficacia. Refirámonos brevemente a las siguientes cuestiones.

Primera: ¿Qué es lo que cura el ritual de curación Kallawaya, independientemente de si es un ritual de curación gris, blanco o negro? En otras palabras, ¿cuál es la situación indeseable de la que el ritual de curación pretende liberar? Segunda: ¿cómo es que el ritual de curación libera de esa situación, cómo transforma esa situación indeseable en otra? Y tercera: ¿cómo se puede describir esa otra situación, esa situación mejor que crea el ritual de curación cuando ha sido efectiva?

(1) *¿Qué es lo que se cura con el ritual de curación Kallawaya?* Si preguntamos a un médico Kallawaya o preguntamos al paciente, o dejamos pasar otra vez ante nuestros ojos la presentación de los problemas que aquejan a los pacientes y que he documentado, así como la interacción entre el médico Kallawaya y el paciente en el transcurso de un ritual de curación, nos encontramos con que a lo que se dirige el ritual de curación Kallawaya es sencillamente el espectro global de posibles preocupaciones personales. El ritual de curación Kallawaya no cura simplemente un síntoma. No sana simplemente una parte del cuerpo. Para el síntoma y para asuntos corporales los médicos Kallawayas conocen tratamientos con hierbas y otros tratamientos, si bien éstos siempre están flanqueados por el ritual de curación. Lo que cura el ritual son sufrimientos, cura la pobreza, la necesidad, la tribulación, el agotamiento. No cura solamente la "enfermedad" en el estrecho sentido que tiene en Occidente, cura la desgracia (la desgracia es

también un concepto central de la concepción Kallawaya de salud y enfermedad).

El sufrimiento, la pobreza, la necesidad, la aflicción, el agotamiento, pueden tener diferentes fuentes: dolores físicos (por ejemplo una herida), dolores espirituales (por ejemplo la muerte de una persona querida), aflicciones procedentes del ámbito social (por ejemplo conflictos, enemistad) y –lo que en Occidente sólo resulta asequible como un sentimiento del sinsentido– desequilibrios en el ámbito transpersonal. De todas esas fuentes pueden brotar el sufrimiento y los sufrimientos.

¿Qué es lo que pone a disposición el sistema médico occidental en cuanto a ofertas curativas? De manera bastante predominante un sistema de curación de sufrimientos físicos altamente especializado y altamente eficiente. Si al respecto tomamos la psicoterapia, es una oferta de curación del sufrimiento anímico, pero esa oferta sólo es asequible para unos pocos, sólo para muy pocos es algo familiar, conocido como posibilidad de curación o incluso como algo aceptable. La práctica médica no se siente competente para el sufrimiento procedente del sector social (para eso está la investigación médica social). El cuarto nivel del sufrimiento tiene poco menos que mala fama para nuestro sistema médico: ¿qué tiene que ver la medicina con cuestiones de trascendencia, de valores, de sentido, de "dioses"? Eso pertenece a la iglesia, no a la medicina. Es algo que se delega a otros especialistas.

En cambio en el ritual de curación Kallawaya todo esto no está fragmentado, no se encuentra escindido ni delegado a otras competencias. En la base de la curación Kallawaya hay una imagen integral del ser humano. Ésta no es completamente simple en el sentido de una unidad de alma y cuerpo; se piensa en una totalidad más completa y más radical; la que abarca el contexto social (familia, comunidad, etc.), la que comprende la relación de la persona con la naturaleza y con la trascendencia. En la concepción de las personas de la región Kallawaya no existe ningún "síntoma" –ningún pie torcido, ningún dolor de estómago, ninguna herida o corte– sin que haya, a fin de cuentas, un desequilibrio en la relación entre la persona y sus dioses.

Esa desgracia en sentido amplio, para la cual es competente el ri-

tual de curación Kallawaya que la quiere curar, en ningún caso es algo vago, abstracto, invisible, intangible. El amargo sufrimiento de las personas a causa de la envidia, de los conflictos, de la enemistad, es algo enormemente concreto, todos lo han experimentado ya, en otros o en sí mismos, cada persona sabe cuán concreto, cuán insistente, cuán doloroso es ese dolor ("socialmente" condicionado). Las lágrimas después de la muerte de una persona querida, la búsqueda desesperada en medio de un espacio vital que se va quedando vacío, la desorientación en medio de un mundo que se ha transformado y se va volviendo inseguro, también eso es un dolor (espiritual) muy concreto. Y esas preguntas que horadan el sentido, ¿por qué me tuvo que venir a mí esa enfermedad incurable? ¿Cómo podré en absoluto vivir así... y así morir? ¿Quién soy yo propiamente después de semejante golpe?, esas preguntas fundamentales (transpersonales) acerca del sentido de la enfermedad y de las posibilidades de orientarse en el mundo de la enfermedad, también esos dolores, son absolutamente concretos. Es al dolor humano –cualquiera que sea su fuente– al que se dirige el ritual de curación Kallawaya. El ritual blanco, el gris y el negro son curaciones para distintas clases de desgracia. Se trata de cambiar esa situación de desgracia por otra. Lo que pretende siempre un ritual de curación es cambiar las cosas, siempre quiere una transformación.

(2) *¿Cómo sucede esa transformación en el ritual de curación Kallawaya?* Para esta consideración quisiera dejar a un lado las diferencias existentes entre la mesa blanca, la gris y la negra, y preguntar cuáles son los elementos del proceso ritual que son comunes a las tres, sin que se trate en este caso de llegar a algo sistemático ni completo, sino de aclarar algunos rasgos esenciales.

Podemos partir en primer lugar de "externalidades", tiempo, lugar, duración, número de participantes; son externalidades supuestas, ya que también son relevantes a la hora de la eficacia curativa. El ritual de curación Kallawaya no es una interacción privada entre médico y paciente que sólo requiere tres minutos, que puede llevarse a cabo en cualquier momento del tiempo profesional disponible del médico, y que se delega a un consultorio o al hospital, en todo caso en un espacio determinado. En la mayoría de los casos el ritual de curación

Kallawaya se lleva a cabo en el lugar en que transcurre todo el resto de la vida cotidiana, concretamente en la vivienda, ya sea la del paciente o la del médico Kallawaya. Cualquier otra persona que viva en la casa, participa por regla general en el ritual de curación. El ritual de curación Kallawaya es prácticamente siempre una curación colectiva.

En principio un ritual de curación Kallawaya dura mucho tiempo. Largas fases de contacto y conversación –mascando coca, fumando cigarrillos– anteceden al ritual formal, y en la mayor parte de los casos también lo siguen. Todo discurre con tranquilidad. Un médico que recita rápidamente y de carrerilla el ritual de curación, se considera que es malo. Pese a que el ritual de curación se lleva a cabo en un escenario que tiene muchas características propias de la vida cotidiana, no por eso se lo puede situar a voluntad dentro de la cotidianeidad; no está permitido cualquier día o a cualquier hora del día, ni puede prescindir de diversas y ligeras señales de particularidad y protección: se barre la casa; se procura que nadie pueda molestar; tal vez se prepara una comida especial; en todo caso se hace acopio de ingredientes.

Lo importante es lo que se lleva a cabo en el escenario y el contexto así esbozados. Es una *interacción* múltiple entre todos los participantes del ritual y que dura muchas horas. En el ritual de curación Kallawaya no existe *una* parte activa, no hay un actor (por ejemplo el médico) que escucha lo que el paciente quiere –lo más resumidamente posible– para tratarlo después como si éste fuera un receptor pasivo de diagnosis y terapia. Por el contrario el paciente del ritual de curación Kallawaya se involucra una y otra vez, de manera activa, en el transcurso de todo el proceso –también en la preparación y en la fase posterior del ritual. En el ritual de curación Kallawaya no existe ningún participante pasivo, que se mantenga sentado o en calidad de observador. Quien quiera que acompañe el ritual está siempre involucrado, actúa con los otros, tiene tareas y realiza acciones, tal vez con excepción de los niños menores de cinco años. Todos participan, antes de la ceremonia en la búsqueda de los ingredientes, y luego desde la primera fase del ritual, cuando el paciente expone su problema. Esta presentación del problema es a menudo una larga *conversación* entre el médico y los participantes de la curación –una conversión que consiste

en preguntas, respuestas, comentarios, informes–, y en esa conversación se "regatea" de cierta manera, paso a paso, de qué desgracia se trata en el presente caso. Lo que no queda claro en la conversación después de ese regateo, suele ser objeto de sondeo antes de la curación por medio de un "diagnóstico" en base a la lectura de coca y de cartas, nuevamente en conversación con los pacientes y los participantes de la curación. Y cuando luego empieza el ritual formal –digamos con la *ch'alla* inaugural–, entonces el paciente se mantiene siempre activamente involucrado, al igual que todos los demás acompañantes de la curación. Ya sea que deba masticar coca –con el lado izquierdo o derecho en la boca, según lo exija el "color" del ritual–, o que haga la *ch'alla*, o que deposite las ofrendas sobre los platos de la mesa, o que pisotee el cuerno de la mesa negra o eche humo sobre la mesa, él está siempre activamente involucrado.

Toda la actividad del ritual de curación Kallawaya es en su esencia manejo de símbolos. Un símbolo es una cosa –una acción, un objeto, una palabra– que es portadora de *significado*. La lana de llama, por ejemplo, en principio es sólo una cosa que está ahí. Pero en el ritual de curación la lana de llama es un *símbolo*: la llama es un animal sagrado, un animal que está adscrito a la esfera de lo divino; el plato hecho de lana de llama y que está sobre la mesa de las ofrendas simboliza un don que se le ofrece a la divinidad. También cada gesto, incluso el más pequeño, cada ingrediente, cada estrofa de la oración Kallawaya es un símbolo, expresa un significado. El significado que se expresa con ese variado simbolismo es siempre el *objetivo* que tiene la curación: "a favor", "fuera", "en contra", etc. Ahora bien, ese objetivo es presentado simbólicamente o es manejado para *todos los sentidos*, es corporalmente perceptible (por ejemplo el envoltorio de purificación junto al cuerpo), visible (la preparación ritual), audible (la oración), olfateable (el incienso), gustable (la bebida después de la *ch'alla*, la coca que se mastica a la izquierda). Todos los sentidos son "bombardeados" con los símbolos que significan el objetivo de la curación, y el "bombardeo simbólico" afecta de manera *convergente* a todos los sentidos, y tiene siempre la misma dirección simbólica: un proceso extraordinariamente insistente y expresivo. Los símbolos del ritual de

curación Kallawaya no tocan solamente todos los sentidos, tocan también todos los "círculos cognoscitivos" de la persona: los espacios intrapersonal, interpersonal y transpersonal. En todos esos espacios y en todos esos modos el objetivo de la curación actúa a menudo de manera interminable y siempre convergente. Así pueden abrirse camino nuevos puntos de vista cognitivos y emocionales. Antiguas imágenes, antiguos puntos de vista, sufrimiento y preocupaciones se transforman en otra cosa a través de ese "bombardeo de símbolos".

Esa transformación no sólo es resultado del acontecer simbólico, sino también y sobre todo por la *relación*, la relación entre el médico Kallawaya y el paciente junto con los acompañantes de la curación. Siempre que he presentado rituales de curación Kallawaya documentados por mí, lo he hecho de manera tan concreta que esa relación se haga visible a partir de los propios documentos. Se hace visible la participación sentida del médico, su solidaridad con la preocupación del paciente, su consuelo, cómo él crea esperanzas, cómo lee señales de esperanza en el curso de todo el ritual (una mariposa nocturna se posa sobre la calavera: ya se acerca el alma del enemigo al ámbito de la muerte; las velas arden sin oscilar: *allin kanqa*, todo irá bien, etc.).

Un médico sensible, participativo, dedicado, con iniciativa, es un elemento de la relación entre médico y paciente que hace posible la transformación del ritual de curación. Quedan todavía otros dos elementos por mencionar. Mi documentación de los rituales de curación ha mostrado siempre con claridad qué apariencia tiene el "ambiente" general de un ritual de curación Kallawaya: relajado, libre de rigidez, de solemnidad y crispación, y de toda pose ceremonial. Lo que predomina es la familiaridad. En un contexto de familiaridad y frente a un médico que se dedica al paciente con sensibilidad, es fácil que se instale también la confianza, confianza en el poder curativo del curandero.

Sin embargo el médico Kallawaya procura siempre prestar atención adicional a la creación de confianza. Él maneja requisitos que son símbolos de su poder de curación. No sólo *maneja* requisitos, sino que *se presenta* también a sí mismo, y lo digo en el mejor de los sentidos. Él hace que quede claro quién es él, un curandero poderoso que puede llevar a cabo lo que aquí se tiene que hacer. Éste no es un proceso

consciente y manipulador, sino que acontece de manera natural y según una regla implícita, igual a una tradición, a una costumbre. En toda tradición médica existen esas señales de estatus. A nuestros médicos les gusta vestir batas blancas y sólo con eso ya tienen el nimbo de la competencia médica. El médico Kallawaya comunica su estatus de otra manera, entre otras cosas a través de narraciones, a través de informes. En casi todas las curaciones Kallawayas el médico va narrando sin prejuicios, como parte de la conversación que transcurre, o también como episodios o historias tomadas de su vida, acerca de sus viajes como médico Kallawaya, de pacientes que ha curado (de manera sorprendente) y de enemigos a los que les quitó poder (de manera sorprendente); habla de su vocación a través del rayo, de sus éxitos curativos, de su carácter indestructible. También en la oración se presenta de una manera determinada: él pertenece a los sucesores de los curanderos que había en la corte del rey Inca, se presenta en el contexto de los grandes curanderos vivos y de los grandes curanderos difuntos, se presenta en la oración como alguien que se tutea con los dioses y los espíritus. Todo eso proporciona estatus y poder, y despierta confianza.

(Para mí como investigadora, esa tradición de asegurar el estatus del médico Kallawaya ha resultado bien "práctica". Muchas cuestiones que de otra manera quizás habría tenido que plantear e indagar laboriosamente en conversaciones especiales, constantemente me fueron suministradas sencillamente como "de paso". La condición era que la grabadora siguiera siempre funcionando, precisamente también en las "pausas" de la curación, es decir precisamente cuando talvez se podía pensar que había que apagar la grabadora, ya que ahora sólo venía conversación...)

Por tanto el ritual de curación Kallawaya implica una relación positiva, solidaria y emocional con la figura de un curandero que también presenta señales de poder. Y ese médico que está volcado en el paciente y está en plena posesión de su poder curativo, comienza entonces un proceso extraordinariamente intensivo de manejo de símbolos que hacen visible, perceptible y audible el objetivo de la curación, y esto con la participación activa y permanente del paciente e

incluyendo todo su ámbito vital. No sólo está activa la "mano milagrosa" del médico. El paciente actúa también con su propia mano. Esa acción propia (*ch'alla,* colocación de la coca etc.) lo sitúa al paciente en un espacio doble, tanto en el espacio del ritual cotidiano y de la autocuración como en el espacio de lo colectivo: y es que las mismas acciones rituales que él desarrolla en el ritual de curación Kallawaya son parte de aquellas autocuraciones que cada persona puede realizar por su cuenta, y parte del ritual cotidiano; son las mismas acciones que forman parte de los grandes rituales colectivos de la comunidad.

(3) *¿A qué estado conduce la transformación*? Con las secciones precedentes quedan mencionadas algunas de las características más importantes del proceso ritual de un ritual de curación Kallawaya; características que operan la transformación, el cambio de la situación de sufrimiento, de desgracia, por una situación de estar sano o de ser curandero. El *sufrimiento* –punto de partida y ocasión de un ritual de curación y de cualquier otra búsqueda de ayuda– nunca constituye una situación "objetiva", el sufrimiento es siempre también una vivencia subjetiva, es una percepción. Transformar en el ritual la situación de sufrimiento significa entre otras cosas cambiar vivencias y percepciones. Pero referirse al punto final de una transformación causada por un ritual de curación con los términos de "vivencia y percepción (del mundo) transformadas" resulta demasiado formal. ¿Qué es pues exactamente lo que se desprende de esa transformación en términos de contenido?

Sobre eso han reflexionado todos aquellos teóricos que han procurado identificar la esencia, el núcleo, la cruz del efecto curativo y del acontecer curativo en la curación simbólica. Una de las teorías más conocidas es la de Jerome FRANK (1968, 1980, 1982, 1985): lo que genera sufrimiento, lo que enferma, lo que hace que un paciente de la cultura occidental busque ayuda psicoterapéutica, son muchas circunstancias, y su denominador común es un profundo sentimiento de desamparo, de abandono, de ya no poder controlar la situación, de falta de esperanza: una pérdida de la "autodeterminación" que parece no tener salida, es decir una pérdida de la capacidad de determinación de uno mismo y de su entorno. Un sentimiento de desamparo y de deses-

peranza no solamente produce un estado de enfermedad anímica, sino también de enfermedad física, ya que debilita todo el sistema inmunológico.

Un concepto complementario muy importante para Jerome Frank es el concepto de coherencia de Aaron ANTONOVSKY (1979, 1984). El hombre libre de sufrimiento se experimenta a sí mismo en el marco de un mundo *coherente*. La coherencia comprende, según Antonovsky, tres aspectos parciales: comprensibilidad (*comprehensibility*), manejabilidad (*manageability*) y significación o sentido (*meaningfullness*). La pérdida de un sentimiento de coherencia (comprensibilidad, manejabilidad, sentido) es según Antonovsky un factor que enferma. Tomemos como ejemplo un conflicto interpersonal que se mueve pendularmente y que cada vez vuelve a revivir. El engranaje obstinado en que pueden caer, por ejemplo, conflictos permanentes al interior de una institución, un engranaje en el que desde hace ya tiempo no se puede reaccionar ante el comportamiento real del supuesto "adversario", sino ante "señales" que cada vez quedan más lejos de aquel y cada vez son más imperceptibles, puede causar una dinámica de conflicto donde el participante que sufre de manera especial (y que suele ser el que tiene menos poder objetivo institucionalizado) realmente puede perder toda comprensión de lo que sucede y encima se ve expuesto a un aluvión de enemistad irracional que lo agota. De la mano de esta situación va avanzando el sentimiento de pérdida de la capacidad de acción (*manageability*), del manejo del conflicto y del sufrimiento que resulta de eso (el sentimiento de desamparo, de abandono a que se refiere Jerome Frank). Tales procesos sólo tienen que discurrir durante un tiempo lo suficientemente largo para causar un sentimiento de profunda desesperanza (Frank), y eso no es otra cosa que la pérdida de significado y sentido (de la vida).

Esos conceptos posibilitan la concreción material de lo que es el *sufrimiento*. Y curación significa por tanto una recuperación de *autodeterminación,* de *capacidad de acción,* de *pronosticabilidad,* de *esperanza y sentido.* Esos son los contenidos concretos de un proceso de transformación curativo. Y exactamente es eso también, pienso yo, lo que opera un ritual de curación Kallawaya en su proceso de transfor-

mación curativa. La exposición de los problemas que sufren los pacientes, como lo he expuesto en los volúmenes de MUNDO ANKARI, muestran el punto de partida: nada transcurre ya bien, todo se convierte en desgracia, todo sale mal, y el resultado es sufrimiento, desesperación. Qué se considera que es la *causa* de tales situaciones vitales llenas de sufrimiento, es algo que siempre está marcado por la cultura. El médico Kallawaya diagnosticará deuda sacrificial, en Occidente tenemos otros modelos de explicación cultural. Lo importante es que el sufrimiento realmente reciba una *explicación*, que adquiera *sentido*, *significado.* Y es importante que frente a esa interpretación existan posibilidades de acción. Cuando el médico Kallawaya encuentra que detrás de la desgracia mencionada lo que hay es una deuda sacrificial, que incluso puede provenir de la generación anterior, entonces el paciente que sufre no queda librado a su suerte, es posible hacer algo: con una acción se puede equilibrar la deuda sacrificial. Este concreto ritual de curación empieza a remover –de manera visible, perceptible, audible, y sostenido por la cálida relación con el médico– la deuda sacrificial. Las desgracias que ocurrían se han vuelto comprensibles, y se vive concretamente, aquí y ahora, la posibilidad de manejar el problema (*manageability*). El mundo vuelve a una cierta coherencia. Hay esperanza de cambio. La esperanza fortifica el alma (Frank). Un alma fortificada fortalece el cuerpo. La psique y el sistema inmunológico están entrelazados (KROPIUNIGG 1990). El ritual de curación Kallawaya –sobre la base de confianza y de acción simbólica, y mediante la "negociación" de la explicación causal de la desgracia– puede darle sentido a esa desgracia, puede despertar esperanza y destruir el sentimiento del desamparo; el ritual mismo es un testimonio vivido de la posibilidad de acción en la perspectiva de una situación más saludable.

Si es cierto, cosa que suponen teóricos como p.ej. Jerome Frank y Antonovsky, que ese tipo de propósitos como el de encontrar una esperanza y desmontar el desamparo, redescubrir la posibilidad de manejar las cosas por cuenta propia, ganar un pedazo de poder propio, encontrar coherencia en la experiencia del mundo, mantener un sentimiento de comprensibilidad, significación y sentido, son las raíces de

toda curación, entonces estaría permitido echar una mirada al sistema médico occidental. ¿Cómo se maneja éste con esas raíces curativas?

Las características fundamentalmente diferentes del sistema curativo occidental –digamos en contraposición al de los Kallawayas– son entre otras las siguientes: el sistema médico occidental se interesa solamente por el cuerpo; el cuerpo es objeto de fragmentación (la persona como tal no aparece); la relación entre paciente y médico está marcada por relaciones de roles funcionalizadas y especializadas; a la experiencia del sufrimiento del paciente, a la manera como se pueda expresar en palabras, se le concede cada vez menos importancia en la comprensión y el diagnóstico de su enfermedad, mientras que cada vez se le concede más importancia a los enunciados impersonales de la maquinaria de diagnóstico; el paciente es predominantemente un receptor pasivo de un tratamiento médico, sólo se le pide que llene sus datos; se deja totalmente de lado la pregunta sobre el por qué, sobre la significación, sobre el sentido. ¿Por qué estoy enfermo? ¿Cómo puedo vivir con esto? ¿Cómo en tales condiciones se puede desmontar un sentimiento de desamparo y abandono? ¿Cómo se puede construir un sentimiento de "recuperación de poder", de capacidad de actuación independiente, de autodeterminación? ¿Cómo se puede dar en el paciente, que está señalado como "Hígado en cama 4", un sentimiento de coherencia, de significación de lo que sucede, de sentido? Cuando se plantea estas preguntas no se trata de condenar el sistema médico occidental, cuyos altos rendimientos curativos están fuera de duda; no se trata de construir en Occidente un modelo curativo que imite el de los Kallawayas, cosa que no es posible en la sociedad occidental. Pero tiene que estar permitido –sobre el trasfondo de la curación Kallawaya– plantear esas preguntas. ¿No es posible que nuestro concepto de curación sea demasiado estrecho? ¿No está a veces nuestra praxis curativa organizada de tal manera que hace difícil la curación? ¿No podría ser que desmontando la fragmentación, la funcionalización y la mecanización del sistema curativo occidental, entendidas como eficiencia, se pudiera llegar a una concepción más amplia de lo que es curación?

Bibliografía

ALBERTI, Giorgio; MAYER, Enrique (Comp.) (1974), *Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

ALBÓ, Xavier (1987), "Problematica lingüística y metalingüística de un alfabeto Quechua: Una reciente experiencia Boliviana". *Allpanchis Phuturinqa* 29-30, 431-468.

ALBO, Xavier (1989), "Introducción". En: GIRAULT, Louis (Ed.), *Kallawaya. El idioma secreto de los Incas. Diccionario.* La Paz: Unicef, 13-17.

ALLEN, Catherine J. (1988), *The Hold Life Has. Coca and Cultural Identity in an Andean Community.* Washington/London: Smithsonian Institution Press.

ANTONOVSKY, Aaron (1979), *Health, Stress, and Coping. New Perspectives on Mental and Physical Well-Being.* San Francisco/Washington: Jossey-Bass.

ANTONOVSKY, Aaron (1984), "The sense of coherence as a determinant of health". *Advances* 1 (N° 3), 37-50.

BASTIEN, Joseph William (1978), *Mountain of the Condor. Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu.* St. Paul: West Publishing Company.

BASTIEN, Joseph William (1981), "Metaphorical relations between sickness, society and Land in a Qollahuaya ritual". En: BASTIEN, Joseph William; DONAHUE, John M. (Eds.), *Health in the Andes.* Washington: American Anthropological Association, 19-37.

BASTIEN, Joseph William (1982), "Herbal curing by Qollahuaya Andeans". *Journal of Ethnopharmacology* 6 (N° 1), 13-28.

BASTIEN, Joseph William (1983), "Pharmacopeia of Qollahuaya Andeans". *Journal of Ethnopharmacology* 8, 97-111.

BASTIEN, Joseph William (1987a), *Healers of the Andes. Kallawaya Herbalists and their Medicinal Plants.* Salt Lake City: University of Utah Press.

BASTIEN, Joseph William (1987b), "Cross-cultural communication between doctors and peasants in Bolivia". *Social Science and Medicine* 24 (N° 12), 1109-1118.

BASTIEN, Joseph William (1989a), "Differences between Kallawaya-

Andean and Greek-European humoral theory". *Social Science and Medicine* 28 (N° 1), 45-51.

BASTIEN, Joseph William (1989b), "A shamanistic curing ritual of the Bolivian Aymara". *Journal of Latin American Lore* 15 (N° 1), 73-94.

BASTIEN, Joseph William (1990), "Community health workers in Bolivia: Adapting to traditional roles in the Andean community". *Social Science and Medicine* 30 (N° 3), 281-287.

BASTIEN, Joseph William; MAHLER, William; REINECKE, Manfred G. et al. (1990), "Testing of anti-HIV compounds from Bolivian-Kallawaya medicinal plants." Paper presented at the II International Congress of Ethnobiology, October 22-28, 1990, in Kunming, China, 12 p.

BERTONIO, Ludovico (1612/1984), *Vocabulario de la lengua aymara.* (Reimpresión Facsimilar de 1612, realizada por CERES, IFEA, MUSEF) Cochabamba: Ediciones CERES; Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social.

BÖHRINGER, Wilfried; WAGNER, Arthur (1988), *Llaqtaq Takiy. Lieder und Legenden, Gedichte und Geschichten der Ketschua.* Frankfurt: Vervuert.

BOUYSSE-CASSAGNE, Thérèse (1988), *Lluvias y cenizas. Dos pachacuti en la historia.* La Paz: Hisbol.

BROCKMANN, C. E. (Ed.) (1986), *Perfil ambiental de Bolivia.* La Paz: Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional.

CARTER, William Earl; MAMANI P., Mauricio (1986), *Coca en Bolivia.* La Paz: Librerio Editorial "Juventud".

COMUNIDAD ECONOMICO EUROPEO (CEE)-CORDEPAZ (1989), *PAC II al Servicio del Campesino Organizado.* La Paz, Bolivia.

DEDENBACH-SALAZAR SÁENZ, Sabine; MASSON, Peter (1987), "Los sufijos en el Quechua Ayacuchano: Esbozo de un sistema didáctico y analítico". *Indiana* 11, 277-320.

FIORAVANTI-MOLINIE, Antoinette (1973), "Reciprocidad y economia de mercado en la comunidad campesina andina". *Allpanchis* 5, 121-130.

FRANK, Jerome D. (1968), "The role of hope in psychotherapy". *International Journal of Psychiatry* 5, 383-395.

FRANK, Jerome D. (1980), "Aristote as psychotherapist". En: MAHONEY, Michael J. (Ed.), *Psychotherapy Process. Current Issues and Future Directions.* New York: Plenum Press, 335-337.

FRANK, Jerome D. (1982), "Therapeutic components shared by all psychotherapies". En: HARVEY, John H.; PARKS, M. M. (Eds.), *Psycho-*

therapy Research and Behavior Change. Washington: American Psychological Association, 9-37.

FRANK, Jerome D. (1985), *Die Heiler. Über psychotherapeutische Wirkungsweisen vom Schamanismus bis zu den modernen Therapien.* München: dtv.

FRISANCHO PINEDA, David (1971/1973), *Medicina indígena y popular.* Lima: Libreria-Editorial Juan Mejia Baca.

GIRAULT, Louis (1984), *Kallawaya. Guérisseurs Itinérants des Andes. Recherche sur les pratiques médicales et magiques.* Paris/Bondy: Editions de l'Orstom.

GIRAULT, Louis (1987; traducción al castellano), *Kallawaya. Curanderos itinerantes de los Andes. Investigacion sobre prácticas medicinales y mágicas.* La Paz: Unicef.

GIRAULT, Louis (1988), *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú.* La Paz: Don Bosco.

GIRAULT, Louis (1989), *Kallawaya. El idioma secreto de los Incas. Diccionario.* La Paz: Unicef.

GREVERUS, Ina-Maria (1990), *Neues Zeitalter oder verkehrte Welt. Anthropologie als Kritik.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

GREVERUS, Ina-Maria; HAINDL, Erika (Eds.) (1983), *Versuche, der Zivilisation zu entkommen.* München: C.H. Beck.

HARMAN, Inge Maria (1987), *Collective Labor and Rituals of Reciprocity in the Southern Bolivian Andes.* Ann Arbor/MI: University Microfilms International.

HEINRICHS, Hans-Jürgen (1981), „Einleitung". En: LEIRIS, Michel, *Das Auge des Ethnographen.* Frankfurt: Syndikat, 7-25.

HENDRY, Joy (1989), "To wrap or not to wrap: Politeness and penetration in ethnographic inquiry". *Man* 24, 620-635.

JUNQUERA, Carlos (1982), "La magia negra como sistema de agresión". *Ibero-Amerikanisches Archiv N. F. (Berlin)* 8 (N° 3), 313-325.

KISTEMANN, Thomas; LAUER, Wilhelm (1990), „Lokale Windsysteme in der Charazani-Talung (Bolivien)". *Erdkunde* 44, 46-59.

KROPIUNIGG, Ulrich (1990), *Psyche und Immunsystem. Psychoneuroimmunologische Untersuchungen.* Wien: Springer.

LADERMAN, Carol (1987), "The ambiguity of symbols in the structure of healing". *Social Science and Medicine* 24 (N° 4), 293-301.

LAUER, Wilhelm (1982), "Zur Ökoklimatologie der Kallawaya-Region (Bolivien) ". *Erdkunde* 36 (N° 4), 223-247.

LAUER, Wilhelm (1984), "Die Kallawaya. Heilkundige und Bauern in den Hochanden von Bolivien". *Bonner Universitätsblätter,* 39-54.

LAUER, Wilhelm; RAFIQPOOR, M. Daud (1990), "Topographische Karte des Berglandes von Charazani (Bolivien)". *Erdkunde* 44, 37-46.

LOAIZA, Héctor (1976), *Wañu Pura. Le Chemin des Sorciers des Andes.* Paris: Editions Laffont.

LOOS, Katja (1988), "Nächtliche Heilungsrituale in den Hochanden Boliviens. Zu einer veröffentlichung von Ina Rösing: Die Verbannung der Trauer". *Musiktherapeutische Umsc*hau 9 (N° 2), 182-183.

MAHNKE, Lothar (1982), "Zur indianischen Landwirtschaft im Siedlungsgebiet der Kallawayas (Bolivien)". *Erdkunde* 36, 247-254.

MAHNKE, Lothar (1985), *Anpassungsformen der Landnutzung in einem Tropischen Hochgebirge. Der agrare Wirtschaftsraum der Kallawaya-Indianer (Bolivien).* Aachen: Philosophische Fakultät der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule, Dissertationsmanuskript.

MARZAL, Manuel María (1971), "¿Puede un campesino cristiano ofrecer un 'pago a la tierra'?" *Allpanchis* 3, 116-128.

MILLONES, Luis (1983), "Comentario a Saignes, T. (1983)". *Revista Andina* 1 (N° 2), 378-379.

NÚÑEZ DEL PRADO BEJAR, Daisy Irene (1972), "La reciprocidad como ethos de la cultura indígena Quechua". *Allpanchis* 4, 135-154.

OBLITAS POBLETE, Enrique (1962), "Khochqas o amuletos que usan los Callawayas". *Revista de la Universidad de la Plata* 16, 133-148.

OBLITAS POBLETE, Enrique (1963/1978), *Cultura Callawaya.* La Paz: Talleres Gráficos Bolivianos (2. ed. 1978).

OBLITAS POBLETE, Enrique (1968), *El idioma secreto de los Incas.* Cochabamba/La Paz: Editorial "Los Amigos del Libro".

OBLITAS POBLETE, Enrique (1969), *Plantas medicinales de Bolivia. Farmacopea Callawaya.* Cochabamba/La Paz: Editorial "Los Amigos del Libro".

OBLITAS POBLETE, Enrique (1970), *Monografía de la provincia Bautista Saavedra.* Cochabamba/La Paz: Impreso en Cooperativa de Artes Gráficos E. Burillo.

OBLITAS POBLETE, Enrique (1971), *Magia, hechicería y medicina popular Boliviana.* La Paz: Ediciones ISLA.

OTERO, Gustavo Adolfo (1951), *La piedra mágica. Vida y costumbres de los indios Callahuayas de Bolivia.* México: Instituto Indigenista Interamericano.

PERLS, Frederick S. (1974), *Gestalt-Therapie in Aktion.* Stuttgart: Klett-Verlag.

PERLS, Frederick S. (1980), *Gestalt – Wachstum – Integration. Aufsätze, Vorträge, Therapiesitzungen.* Paderborn: Junfermann.

PERLS, Frederick S.; HEFFERLINE, Ralph F.; GOODMAN, Paul (1979), *Gestalt-Therapie. Wiederbelebung des Selbst.* Stuttgart: Klett-Cotta.

PINO DURAN, A. German (1972), *Runasimi. (El quechua en la gramática)* Arequipa: Talleres de la Cooperativa "Editorial Universitaria".

PLATT, Tristan (1983), "Comentario a Saignes, T. (1983)". *Revista Andina* 1 (N° 2), 382.

PLAZA, Pedro (1987), "Objetos pronominales del quechua". *Allpanchis* N° 29-30, 179-226.

PONCE SANGINES, Carlos (1952), "Los Kallawaya. Apuntes para su estudio". *Gaceta Campesina* 1 (N° 1), 7-17.

PORTUGAL, Maks (1961), "Los Kallawaya, talladores de amuletos". *Artesanía Popular (Sociedad Geográfica de La Paz)*, 1, 11 p.

PROYECTO EXPERIMENTAL DE EDUCACIÓN BILINGÜE (1984), *Diccionario aymara-castellano. Arunakan liwru aymara-kastillanu.* Lima/Puno.

RANABOLDO, Claudia (1986), *Los campesinos herbolarios Kallawayas.* La Paz: SEMTA.

RANABOLDO, Claudia; MARTINEZ, Laura (1987), *El camino perdido. Chinkasqa Ñan Armat Thaki. Biografía del líder campesino kallawaya Antonio Alvarez Mamani.* La Paz: SEMTA.

RÖSING, Ina (1990a), *Introducción al mundo Kallawaya. Curación ritual para vencer penas y tristezas.* Tomo I: Introducción y Documentación. Estudios Kallawayas 1. (Primer volumen de la traducción de MUNDO ANKARI 1, 1987/1992). Cochabamba/La Paz: Editorial "Los Amigos del Libro".

RÖSING, Ina (1990b), *Der Blitz: Drohung und Berufung. Glaube und Ritual in den Anden Boliviens.* München: Trickster.

RÖSING, Ina (1990c), "El Ankari: Figura central y enigmático de los Callawayas (Andes Bolivianos)". *Anthropos* 85 (N° 1-3), 73-89.

RÖSING, Ina (1990d), "Die Initiation zum 'Arzt', zum Heiler. Professionelle Werte, Selbstverständnis und Initiation bei den Kallawaya-Medizinmännern in den Anden Boliviens". En: KRONE, Winfrid (Hrsg.), *Ulmensien. Schriftenreihe der Universität Ulm, Band 4.* Festschrift aus Anlaß der Emeritierung von Prof. Dr. Dr. Helmut Baitsch. Ulm: Universitätsverlag Ulm, 199-214.

RÖSING, Ina (1991), *Las almas nuevas del mundo Kallawaya. Análisis de la curación ritual Kallawaya para vencer penas y tristezas.* Tomo II: Datos y análisis. Estudios Kallawayas 2. (Segundo volumen de la traducción de MUNDO ANKARI 1, 1987/1992). Cochabamba/La Paz: Editorial "Los Amigos del Libro".

RÖSING, Ina (1992), *La mesa blanca Kallawaya.* Libro 1: Una introducción. Estudios Kallawayas 3. (Primer volumen de la traducción de MUNDO ANKARI 2, 1988/2006). Cochabamba/La Paz: Editorial "Los Amigos del Libro".

RÖSING, Ina (1993), *La mesa blanca Kallawaya.* Libro 2: Variaciones locales y curación del susto. Estudios Kallawayas 4. (Segundo volumen de la traducción de MUNDO ANKARI 2, 1988/2006). Cochabamba/La Paz: Editorial "Los Amigos del Libro".

RÖSING, Ina (1995), *La mesa blanca Kallawaya.* Libro 3: Contribución al análisis: observaciones intraculturales y transculturales. Estudios Kallawayas 5. (Tercer volumen de la traducción de MUNDO ANKARI 2, 1988/2006). La Paz/Cochabamba: Editorial "Los Amigos del Libro".

RÖSING, Ina (1996), *Rituales para llamar la lluvia. Segundo ciclo de Ankari: Rituales colectivos de la región Kallawaya en los Andes bolivianos.* Estudios Kallawayas 6. (Traducción de MUNDO ANKARI 5, 1993/2006). Cochabamba/La Paz: Editorial "Los Amigos del Libro".

RÖSING, Ina (2003), *Religión, ritual y vida cotidiana en los Andes. Los diez géneros de Amarete. Segundo ciclo Ankari: rituales colectivos en la región Kallawaya, Bolivia.* MUNDO ANKARI Volumen 6. (Traducción de MUNDO ANKARI 6, 2001). Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.

RÖSING, Ina (2008), *Defensa y perdición: la curación negra. Rituales nocturnos de curación en los Andes Bolivianos.* MUNDO ANKARI Volumen 3. (Traducción de MUNDO ANKARI 3, 1990/2006). Madrid/ Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.

SAIGNES, Thierry (1983), "¿Quiénes son los Kallawaya? Nota sobre un enigma etnohistórico". *Revista Andina* 1 (N° 2), 357-377.

SAIGNES, Thierry (1991), "'Idolâtrie sans extirpateur': Chamanisme et religion dans les Andes Orientales (Pelechuco, 1747)". En: THIERCELIN, Raquel (Ed.), *Cultures et Sociétés Andes et Méso-Amérique. Mélanges Offerts à Pierre Duviols.* Aix en Provence: Université de Provence, 711-729.

SAIGNES, Thierry (1993), "Les chemins du vent: langue, cahmanisme et origine des Kallawaya". En: DUVIOLS, Pierre (Coord.), *Religions des Andes et Langues Indigènes. Equateur – Pérou – Bolivie avant et après la conquête espagnole.* Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, 203-218.

SCHAEDEL, Richard P. (1988), "Andean world view: Hierarchy or reciprocity, regulation or control?" *Current Anthropology* 29 (N° 5), 768-775.

SCHOOP, Wolfgang (1982), "Güteraustausch und regionale Mobilität im Kallawaya-Tal (Bolivien)". *Erdkunde* 36, 254-266.

SEIBERT, Paul (1982), "Ökosystemforschung in den bolivianischen Anden". *Naturwissenschaftliche Umschau* 35 (N° 4), 147-156.

SENALEP (1984), *Alfabetico único oficial para los idiomas aymara y quechua.* DS n. 20227, Mayo 5 de 1984. La Paz, Bolivia: INEL und SENALEP.

SPIEGEL-RÖSING, Ina (1973), *Wissenschaftsentwicklung und Wissenschaftssteuerung. Einführung und Material zur Wissenschaftsforschung.* Frankfurt am Main: Athenäum Verlag.

SPIEGEL-RÖSING, Ina; DE SOLLA PRICE, Derek J. (Eds.) (1977), *Science, Technology and Societa. A Cross-Disciplinary Perspective.* London/Beverly Hills: Sage Publications.

SPIEGEL-RÖSING, Ina; SCHWIDETZKY, Ilse (1982), *Maus und Schlange. Untersuchungen zur Lage der deutschen Anthropologie.* München, Wien: R. Oldenbourg Verlag.

STARK, Louisa R. (1972), "Machaj-juyai: Secret language of the Callahuayas". *Papers in Andean Linguistics* 1 (N° 2), 199-227.

STRECKER, Ivo (1990), "Forschung und Freundschaft". En: KOHL, Karl-Heinz; MUSZINSKI, Heinzarnold; STRECKER, Ivo (Eds.), *Die Vielfalt der Kultur. Ethnologische Aspekte von Verwandtschaft, Kunst und Weltauffassung.* Berlin: Dietrich Reimer, 606-613.

TEMPLE, Dominique (1989), *Estructura comunitaria y reciprocidad. Del quid-pro-quo histórico al economicidio.* La Paz: Hisbol.

TORERO, Alfredo (1987), "Lenguas y pueblos altiplánicos en torno al siglo XVI". *Revista Andina* 5 (N° 2), 329-405.

WILBER, Ken (1988), *Wege zum Selbst. Östliche und westliche Ansätze zu persönlichem Wachstum.* München: Kösel.

Índice de autores

ALBERTI, Giorgio 431
ALBÓ, Xavier 41, 52,
ALLEN, Catherine J. 67
ANTONOVSKY, Aaron 451

BASTIEN, Joseph William 51, 60, 61, 85, 86, 95
BERTONIO, Ludovico 56
BÖHRINGER, Wilfried 36
BOUYSSE-CASSAGNE, Thérèse 53
BROCKMANN, C. E. 79

CARTER, William Earl 67
CEE-Cordepaz 77

DEDENBACH-SALAZAR SÁENZ, Sabine 33

FIORAVANTI-MOLINIE, Antoinette 431
FRANK, Jerome D. 450, 45q
FRISANCHO PINEDA, David 311, 312, 325

GIRAULT, Louis 52, 60, 85, 86, 141, 219, 242, 243, 312, 313, 314, 326, 340, 348
GOODMAN, Paul 433
GREVERUS, Ina-Maria 89

HAINDL, Erika 89
HARMAN, Inge Maria 431
HEFFERLINE, Ralph F. 435
HEINRICHS, Hans-Jürgen 88
HENDRY, Joy 57
JUNQUERA, Carlos 102

KISTEMANN, Thomas 72
KROPIUNIGG, Ulrich 452

LADERMAN, Carol 37
LAUER, Wilhelm 71, 72, 73, 75, 77, 79
LOAIZA, Héctor 289
LOOS, Katja 37

MAHLER, William 86
MAHNKE, Lothar 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79
MAMANI P., Mauricio 67
MARTINEZ, Laura 85
MARZAL, Manuel María 57
MASSON, Peter 33
MAYER, Enrique 431
MILLONES, Luis 59

NÚÑEZ DEL PRADO BEJAR, Daisy Irene 4313
OBLITAS POBLETE, Enrique 51, 52, 60, 85, 139, 214, 242, 246, 312, 3113, 340. 348
OTERO, Gustavo Adolfo 311, 312, 325

PERLS, Frederick S. 433
PLATT, Tristan 63
PLAZA, Pedro 34
PONCE SANGINES, Carlos 311
PORTUGAL, Maks 312
PROYECTO EXPERIMENTAL DE EDUCACIÓN BILINGÜE 56

RAFIQPOOR, M. Daud 72, 73, 79

RANABOLDO, Claudia 85
REINECKE, Manfred G. 86
RÖSING, Ina 4, 49, 50, 53, 87, 91, 114, 146, 221, 240, 252, 289, 347, 361, 400, 407, 412, 427

SAIGNES, Thierry 51, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 62, 67, 73
SCHAEDEL, Richard P. 431
SCHOOP, Wolfgang 61, 62, 69, 72, 74, 75, 79
SCHWIDETZKY, Ilse 90
SEIBERT, Paul 71, 72, 73, 79
SENALEP 41
SOLLA PRICE, Derek J. de 90
SPIEGEL-RÖSING, Ina 90
STARK, Louisa R. 52
STRECKER, Ivo 92, 94

TEMPLE, Dominique 431
TORERO, Alfredo 52

WAGNER, Arthur 36
WILBER, Ken 14

Ilustraciones

Ilustración 1: Cinco velas negras. La prenda del enemigo se quema

Ilustración 2: Don Lucas mete al cuy negro una nuez en forma de calavera

Ilustración 3: Curación negra en La Paz. Plegaria en silencio sobre la mesa negra

Ilustración 4: Los nidos del enemigo son amarrados a las camillas y cada uno cubierto con una cruz

Ilustración 5: Sapo es atravesado con agujas de cactus

Ilustración 6: Sapo en cocción de añil. Otras agujas de cactus son atravesadas

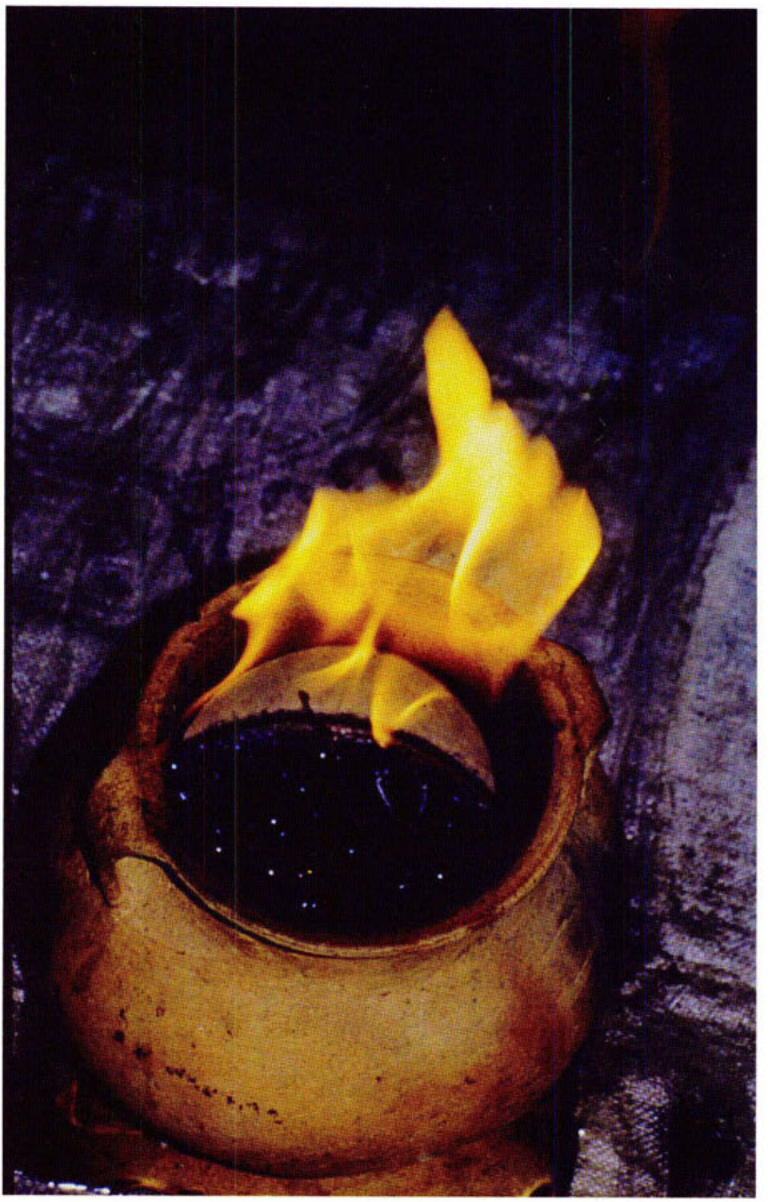


Ilustración 7: Sapo se quema en cocción de keroseno, alcohol puro y polvo de añil

Ilustración 8: Preparación de los enemigos de alambre

Ilustración 9: El enemigo de alambre está listo

Ilustración 10: Los enemigos de alambre envueltos en lana en la mano de Faustino

Ilustración 11: Los enemigos en forma de escarabajo atravesados

Ilustración 12: Llenado del cuerno con sebo y excremento de burro

Ilustración 13: Tres enemigos para cocer en olla de barro

Ilustración 14: La flor *lauriwichu* en la naturaleza

Ilustración 15: La hermosa enemiga con cabeza *lauriwichu*

Ilustración 16: Curación negra en el cerro Jaramillo. Un huevo fresco para el Ankari bueno, un huevo podrido para el Ankari malo

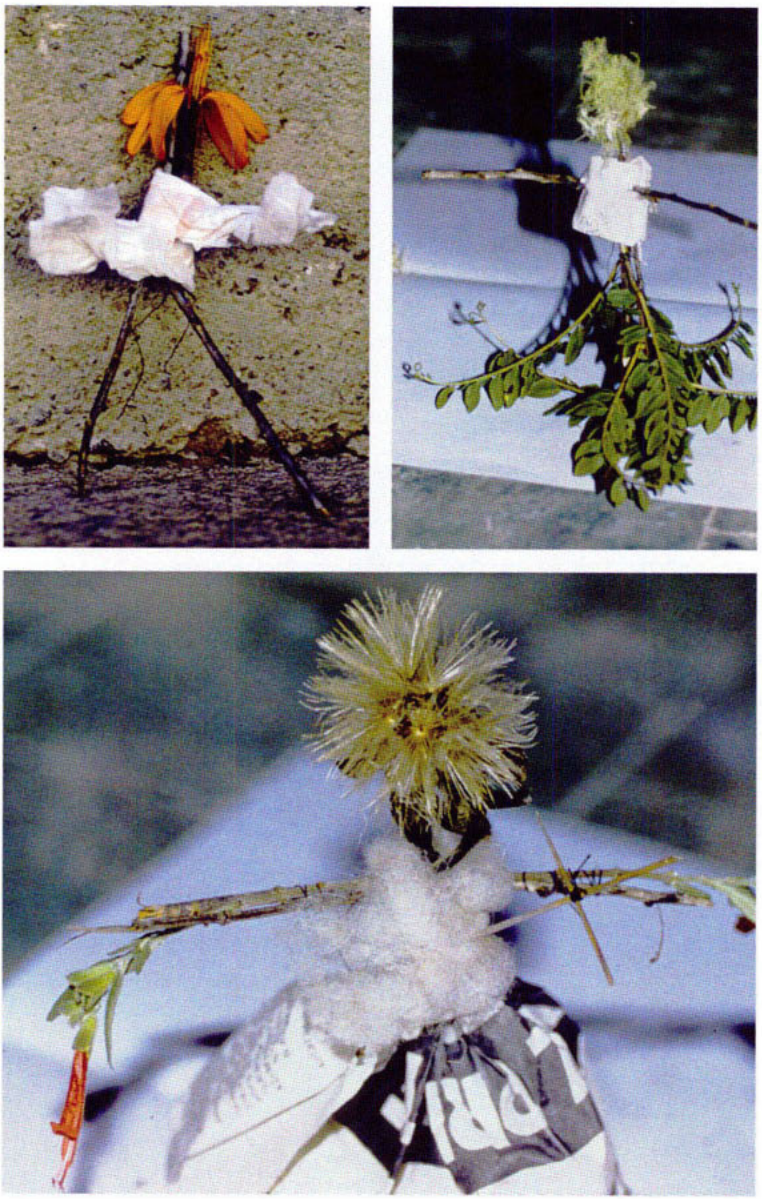


Ilustración 17: Enemigos de flores, palos, nailon y desechos

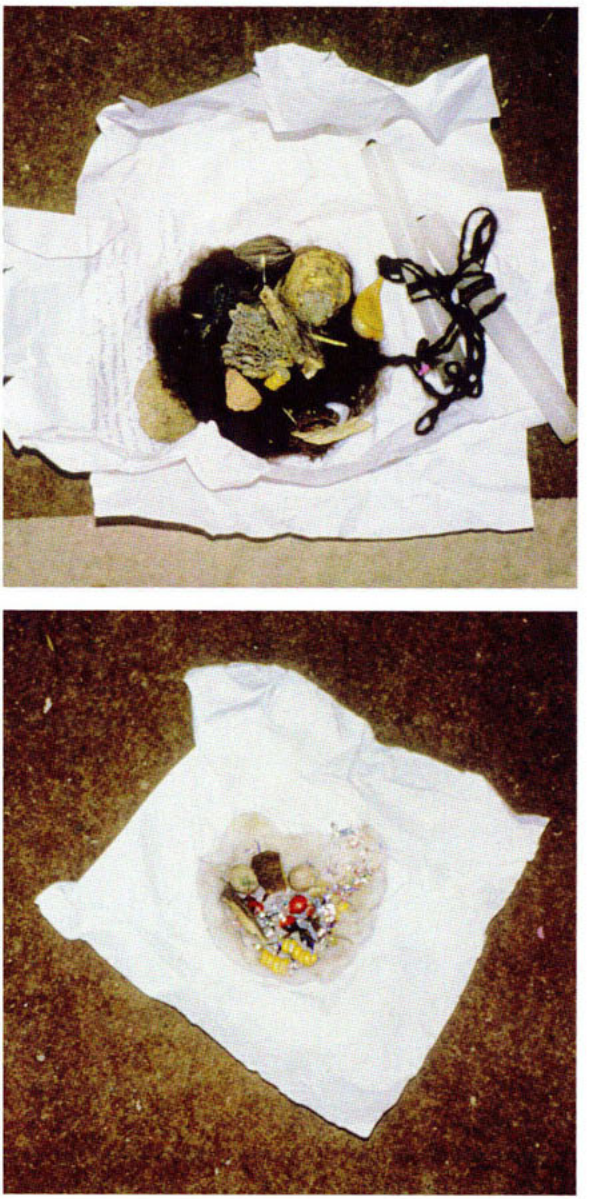


Ilustración 18: Preparación de los elementos de la brujería y del amuleto

Ilustración 19: La *kuti mesa* del Kallawaya Leonardo Apaza

Ilustración 20: Dos *kuti* nidos con cinco hilos a la izquierda

Ilustración 21: Preparación de la cocción de espinos

Ilustración 22: *Kuti* envoltorio amarrado a la izquierda, bajo el pie izquierdo

Ilustración 23: Benito Qorihuaman

Ilustración 24: Benito Qorihuaman hace una plegaria sobre la coca

Ilustración 25: Benito Qorihuaman lanza la coca para leer

Ilustración 26: Benito Qorihuaman con su ayudante Pedro en la preparación del *kutichi*

Ilustración 27: Benito Qorihuaman después de la curación: amable

Ilustración 28: El amuleto gris *chutillku*

Ilustración 29: El amuleto gris *chukulu*

Ilustración 30:Calaveras de tres rostros como amuleto gris

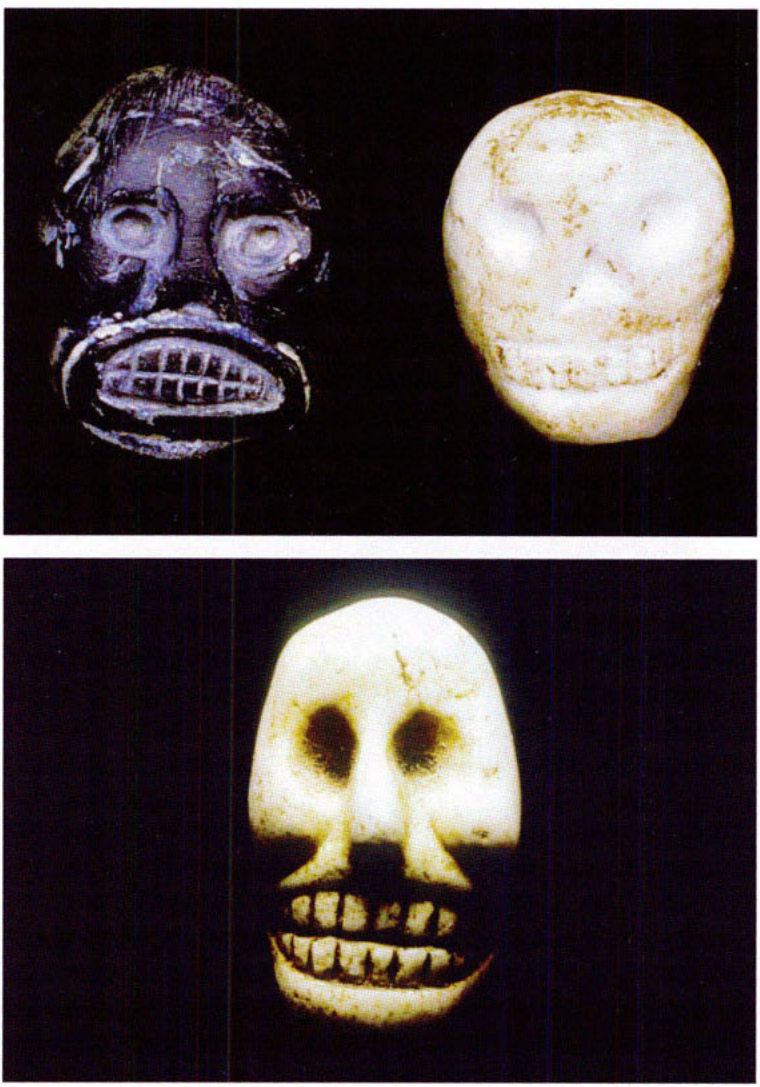


Ilustración 31: Amuleto calavera con doble función: gris (protección) y negro (fundación de daños)

Ilustración 32: El amuleto gris de protección del Kallawaya Don Lucas

Ilustración 33: Juan Flores y la piedra negra

Ilustración 34: Una preparación gris de protección *contra*

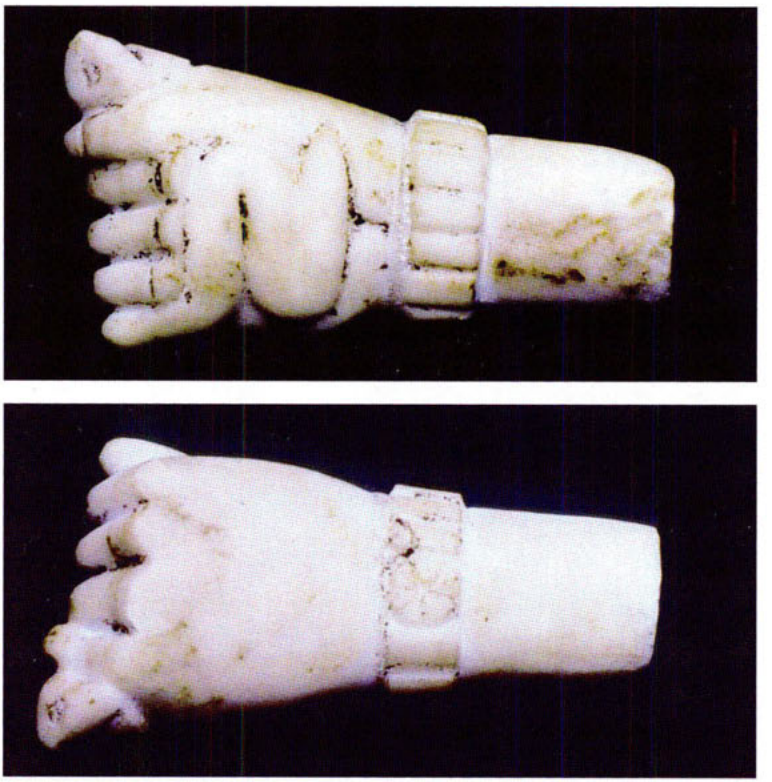


Ilustración 35: Amuleto *suy lluqe*

Ilustración 36: Un amuleto *kuti-calavera* preparado de José Itusaca, Inca

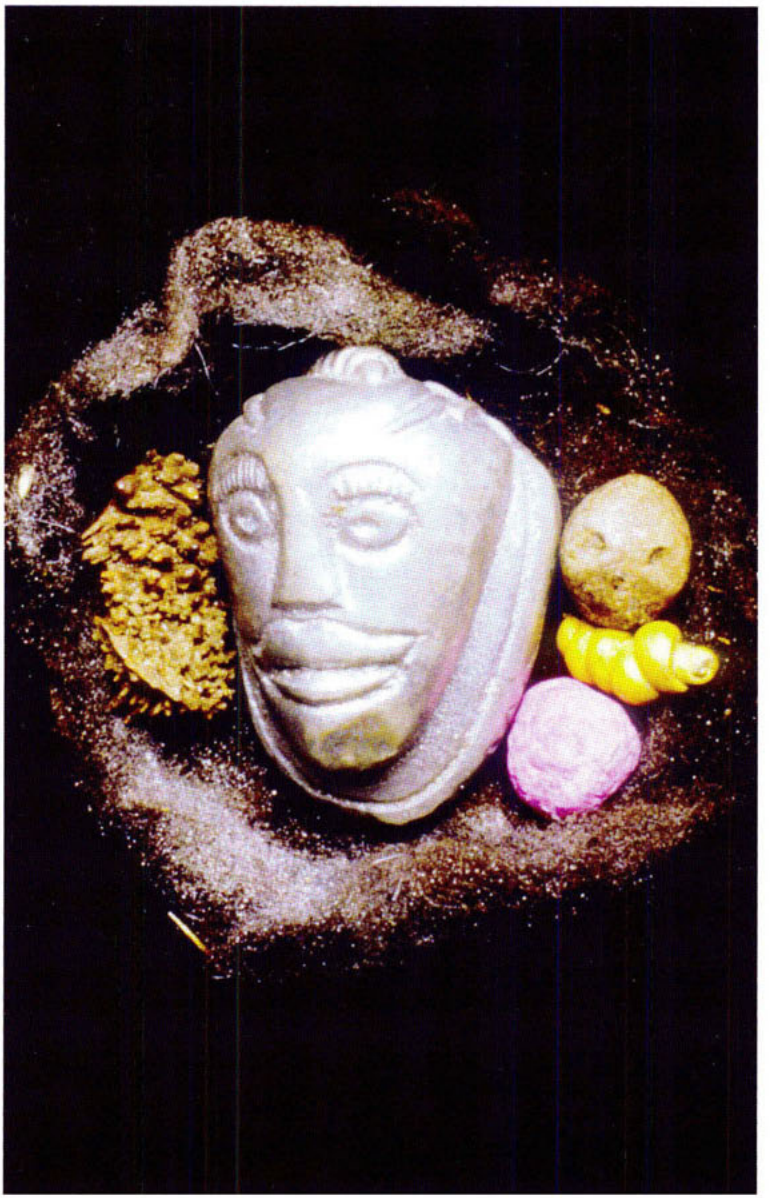


Ilustración 37: El amuleto *calavera-kutiriano* de José Itusaca, Inca

lustración 38: El amuleto *kuti-kuti* preparado de Víctor Quispe, Jichi Jichi

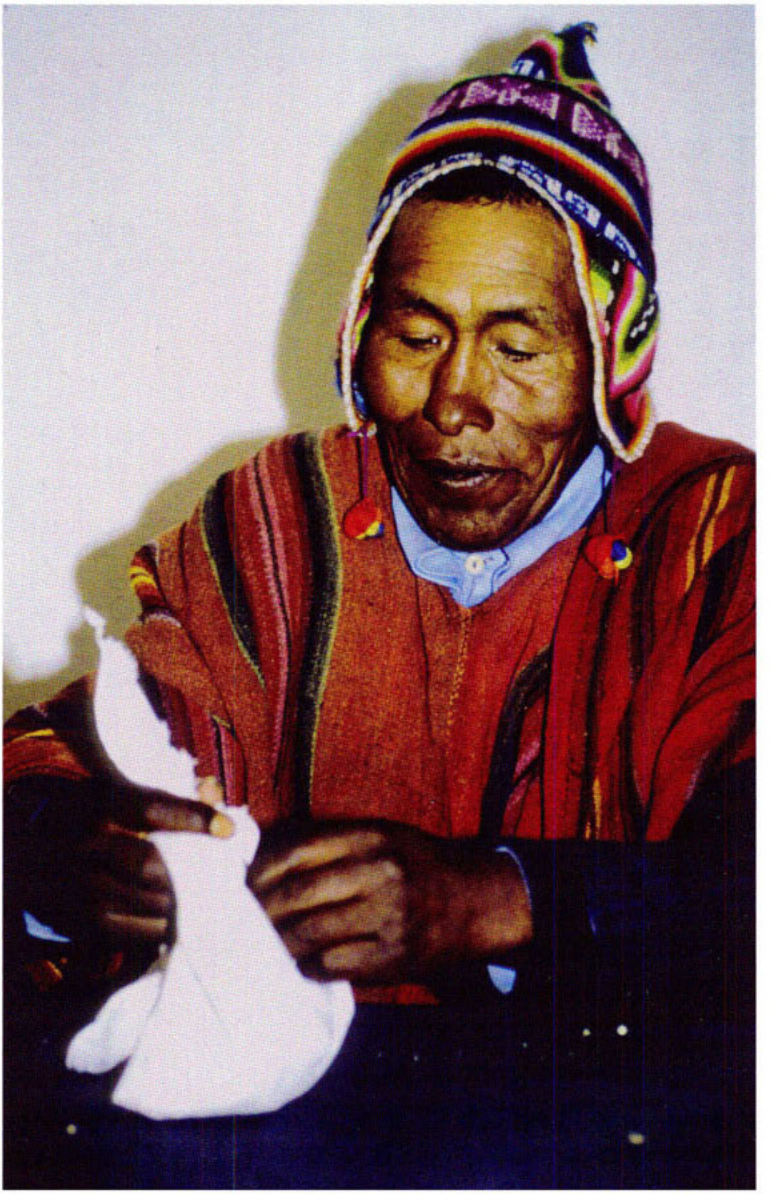


Ilustración 39: Víctor Quispe, Jichi Jichi, ata el amuleto *kuti-kuti* preparado

Ilustración 40:Curación blanca en la cumbre del Atichamán